This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600098925$

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung

in die

Heilige Schrift

von

Friedrich Bleek.

Erster Theil.

Einleitung in das Alte Testament.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1878.

Digitized by Google

Einleitung

in das

Alte Testament

von

Friedrich Bleek.

Herausgegeben

von

Johannes Bleek und **Adolf Kamphausen.**

Vierte Auflage

nach der von A. Kamphausen besorgten dritten

bearbeitet von

J. Wellhausen,
Prof. der Theol.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1878.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

In dieser 4. Aufl. der Einleitung ins A. T. von Friedrich Bleek (geb. zu Ahrensbök 1793, gest. zu Bonn 1859, s. Herzog's RE.² II 496) trage ich die Verantwortung für § 1—3. § 81—134. § 269—308, für die Klammern auf S. 60. 268. 333. 406—408. 425. 479. 494. 506 f. 540 f. und einiges Wenige ausserdem. Die Vorbemerkungen, die in der 3. Aufl. über zehn Bogen wegnahmen, habe ich in einen Anhang zusammengedrängt; Kamphausen's Zusätze habe ich belassen, wo sie mir nicht im Wege standen, wie im Pentateuch. Das Register zu § 269 ff. verdanke ich meinem lieben Freunde, Hrn. Dr. Rudolf Smend in Halle. Derselbe hat mich durch die Bemerkung verpflichtet, dass die Worte S. 234 Z. 15 und auch zu der des Ezechiel irrig und zu tilgen sind; sie beruhen auf eilfertigem Nachtrag einer Behauptung Bleeks S. 399, der ich leider getraut habe ohne mich zu besinnen. Von Colenso's Pentateuch ist 1872 ein 6. Theil erschienen, den ich durch die Güte des Vf. jetzt habe kennen lernen; es sind darin viele werthvolle lexikalische und phraseologische Beobachtungen gesammelt. Ein Pamphlet desselben Verfassers betreffend meine Aufsätze über die Composition des Hexateuchs ist mir zwar angekündigt, aber bis jetzt nicht zugegangen.

In Bezug auf § 269 ff. bemerke ich, dass ich aus diesen Studien seit sechs Jahren herausgerissen bin, nachdem ich kaum angefangen hatte mich darin einzuleben. Das Material, das man zu dergleichen gelehrten Arbeiten gebraucht, ist in Greifswald nur sehr ungenügend vorhanden, und zu längerem Aufenthalt etwa in Göttingen oder gar in Paris London und Rom fehlt mir jetzt die Möglichkeit; ausserdem so wenig ich diese Dinge je ausser Acht lassen werde, so liegen doch da nicht die Fragen, die mich beschäftigen.

Greifswald, 15. Febr. 1878.

Wellhausen.

Digitized by Google

Inhaltsübersicht.

Vorbemerkungen: Aufgabe und Geschichte der Disciplin § 1—3.

I. Pentateuch und Josua § 4—87.

Pentateuch. Namen des Ganzen und der einzelnen Bücher § 4. Inhalt. Chronologische Schwierigkeit in Numeri § 5. Geschichte der Kritik § 6—10. Mosaische Stücke in den vier letzten Büchern § 11—17. Moses nicht der Vf. des Ganzen § 18—30. Allmähliche Entstehung § 31. — Genesis. Geschichte der Kritik § 32—34. Compilatorischer Charakter der Hebräischen Geschichtsschreibung § 35. Beweis der Zusammenarbeitung mehrerer Quellen aus Wiederholungen, Differenzen, unangemessenen Übergängen § 36, aus der Verschiedenheit in Darstellung und Sprachgebrauch, besonders in den Gottesnamen, und dem gleichmässigen Zusammentreffen dieser Erscheinungen § 37. 38. Spuren von Überarbeitung ursprünglich elohistischer Abschnitte § 39. Die elohistische Grundschrift § 40. 41. Jehovistische Ergänzung derselben § 42. Andere schriftliche Quellen des Jehovisten § 43. Ewalds Ansicht § 44. Umfang der Grundschrift und der jehovistischen Ergänzung § 45. Quellen, Charakter, Abfassungszeit der Grundschrift § 46—48. Verfahren des Ergänzers § 49. Verhältnis seiner Schrift zur Grundschrift § 50. Abfassungszeit § 51. — Exodus § 52—54. — Leviticus § 55. — Numeri § 56—58. — Deuteronomium. Inhalt § 59. Einheit des Vf., der nicht Moses § 60. Verhältnis zum Jehovisten § 61. 62. Abfassungszeit § 63. 64. Der Anhang Deut. 31—33 § 65. Aussagen des Buches über den Vf. § 66. Quellen und deren Benutzung § 67. Letzte Redaktion des Pentateuchs durch den Deuteronomiker § 68. — Josua. Zum Pentateuch gehörig § 69. Analyse des Inhalts § 70—72. Allmähliche Entstehung des Buchs § 73. Deuteronomiker, Jehovist, Elohist, Quellen des Elohisten § 74. — Ergebnisse der Untersuchungen über den Hexateuch § 75. 76. Kurze Beleuchtung der gegnerischen Gründe: der samar. Pent. § 77. 78. Spuren des Pent. im übrigen A. T. § 79. Sprache § 80. — Fortgang der Kritik des Hexateuchs seit Bleeks Tode § 81—87.

II. Die geschichtlichen Bücher § 88—153.

Richter. Name § 88. Kap. 1, 1—2, 5 § 89. Hauptheil § 90 ff. Chronologisch-religiöses Schema § 91. Vordeut. Richterbuch § 92. Debora § 93.

Digitized by Google

Gideon und Abimelech § 94. Jephthah § 95. Simson § 96. Kap. 17, 1—21, 24. § 97. 98. — Ruth § 99. — Samuelis. Name § 100. Jugendgeschichte Samuels § 101. Schlacht von Ebenhaezer § 102. 103. Saul § 104. Sauls Verwerfung § 105. Davids Einführung § 106. Entstehung und Ausbruch der Feindschaft Sauls gegen ihn, Davids Flucht § 107. 108. David als Bandenführer § 109. Sauls Fall § 110. David König über Juda und Israel § 111. Hofgeschichte von Jerusalem § 112—116. 2. Sam. 21—24 § 117. Endergebnis § 118. — Könige. Name § 119. Salomo's Tempel § 120. 121. Herrscherglanz § 122. 123. Schattenseiten § 124. Resumé § 125. Fachwerk der Geschichte der Könige von Israel und Juda § 126. Jerobeam I § 127. Ahab und Elias § 128. Volksthümliche Erzählungen über das Haus Omri § 129. Elisa § 130. Judäische Historien § 131. Epitome § 132. Chronologie § 133. Schluss § 134. — Esra und Nehemia. Name, Sprache, Inhalt § 135—137. Chronologische Verhältnisse § 138. Bestandtheile und Verfasser des B. Nehemia § 139, Esra § 140. 141. Quellen des Redaktors. Sein Zeitalter § 142. — Chronik. Titel, Inhalt, Streitigkeiten über die Glaubwürdigkeit § 143. Abfassungszeit § 144. Quellen § 145. Zweck § 146. Quellenbenutzung § 147. Geschichtlicher Werth § 148. Verfasser, Verhältnis zu Esra-Nehemia § 149. — Esther. Inhalt § 150. Ansehen, Anstössigkeit, Geist des Buches § 151. Geschichtlicher Werth. Purimfest § 152. Abfassungszeit § 153.

III. Die prophetischen Bücher § 154—246.

Allgemeines. Verschiedenheit der Ansichten über den Prophetismus § 154. Name und Begriff des Propheten § 155. 156. Geschichte der hebräischen Prophetie, Prophetinnen § 157. Lebensweise § 158. Art der prophetischen Begeisterung § 159—161. Formen der Äusserung und Wirksamkeit § 162. 163. Theokratischer Zweck § 164. Vorhersagungen der Zukunft § 165—167. Messianische Weissagungen § 168. Schranken der Prophetie § 169. Auslegung, Datirung § 170. 171. Die proph. Bücher des A. T. § 172. — Jesaias. Name und Leben § 173. Haupttheile des Buchs § 174. Kapp. 40—66 § 175. 176. Kapp. 1—35 § 177—179. Kapp. 36—39 § 180. Sammlung des Buchs § 181. Charakter. Messianische Weissagungen § 182. — Jeremias. Name, Leben und Wirksamkeit; Zeitgeschichte § 183—189. Haupttheile des Buchs. Masorethische und alexandrinische Recension § 190. Priorität der alexandrinischen § 191—194. Sammlung und Redaktion des Buchs § 195. Werth desselben. Die Persönlichkeit Jeremia's. Messianisches § 196. — Klagelieder § 197. — Ezechiel. Name und Leben § 198. Inhalt des Buches § 199—201. Kapp. 40—48 § 202. Visionen und symbolische Handlungen § 203. Entstehung des Buches § 204. Charakter desselben. Verhältnis zu Jeremias. Angabe des Josephus über Ezechiel § 205. — Die zwölf kleinen Propheten § 206. Hosea § 207—210. Joel § 211—213. Amos § 214. 215. Obadja § 216. Micha § 217. Nahum § 218. Habakuk § 219. Zephanja § 220. Haggai § 221. Sacharja § 222—226. Maleachi § 227. Jona § 228—230. — Daniel. Inhalt § 231. Verschiedene Ansichten über den Ursprung § 232. Einheit des Vf. § 233. Angaben des Buches über den

Digitized by Google

Vf. § 234. Äussere Gründe gegen die Authentie § 235. Positive Bestimmung des Zeitalters und Zweckes § 236—238. § 239—244. Die Person Daniels § 245. Bedeutung des Buches § 246.

IV. Die poetischen Bücher § 247—268.

Die Psalmen. Titel. Eintheilung in fünf Bücher § 247. Autorität der Überschriften § 248. Ursprung der einzelnen Psalmen § 249. 250. Entstehung der Sammlung § 251. Eintheilung nach dem Inhalt. Sittlich-religiöser Standpunkt § 252. Zählung § 253. Integrität § 254. 255. — Salomonische Schriften. Allgemeines § 256. Die Sprüche § 257. 258. Das Hohelied § 259—261. Der Prediger § 262. — Hiob. Inhalt § 263. Geschichte oder Dichtung? § 264. Zweck § 265. Prolog und Epilog § 266. Reden Elihu's. Integrität des Buches im Übrigen § 267. Ursprung des Buches § 268.

V. Die Sammlung des jüdischen Kanons § 269—274.

Zählung und Anordnung der kanonischen Bücher § 269. Der definitive Abschluss der Sammlung § 270. Die Hagiographen § 271. Die Propheten § 272. Das Gesetz § 273. Legenden über die Constituirung des Kanons § 274.

VI. Der Text des Alten Testaments § 275—298.

Der Apparat. Der hebräische Text: Handschriften § 275, Ausgaben § 276, Masora § 277, der Samaritaner § 278. Die griechischen (und lateinischen) Versionen: Ursprung der Septuaginta § 279. 280. Aquila, Theodotion, Symmachus § 281. Origenes' Hexapla § 282. Recensionen der Septuaginta. Hexaplaris, Lucianus, Hesychius, Vetus Latina § 283. Grundsätze der Kritik des LXXtextes § 284. Hieronymus § 285. Die aramäischen Versionen: Peschito § 286. Thargume § 287. Polyglotten § 288. Versuch einer Rückwälzung der Textgeschichte. Thesis § 289. Die Punktation § 290. Das Keri § 291. Keri und Kethib § 292. Das Kethib § 293. Das Kethib und der Urtext § 294. Äussere Geschichte der Schrift § 295. Innere Geschichte der Schrift § 296. Retouchirung des Textes § 297. Tendenziöse Änderungen § 298.

Anhang: Kurze Übersicht über die Geschichte der ATlichen Wissenschaft § 299—308. Nachträge und Verbesserungen S. 656. Register S. 657 ff.

Digitized by Google

Vorbemerkungen.

§. 1. Die biblische Einleitung hat die Bibel, die Alttestamentliche Einleitung das Alte Testament zum Object, die von der Synagoge auf die Kirche übergegangene heilige Büchersammlung der Juden, in der uns die einzigen Reste der althebräischen Literatur erhalten sind. Die Untersuchungen, welche man unter dem Namen der Einleitung begreift, richten sich 1) auf die Entstehung der einzelnen Schriften, also auf die Geschichte der Literatur (spezielle Einleitung), 2) auf ihre Sammlung zum Kanon und 3) auf die Überlieferung des kanonischen Textes (allgemeine Einleitung). Die Zusammenfassung dieser Aufgaben hat zunächst historische Gründe, indem man von der Textkritik ausgehend schliesslich zur literarischen Kritik geführt worden ist; sie entbehrt aber auch nicht der sachlichen Berechtigung. Die hergebrachte Bezeichnung Einleitung wird neuerdings beanstandet und Geschichte der Literatur, des Kanons, des Textes dafür vorgeschlagen. Aber auf dem Gebiete des Alten Testaments ist es vor der Hand nicht rathsam, ein Lehrbuch z. B. der Literaturgeschichte zu schreiben, denn nicht einmal über die Folge der allgemeinsten Schichten herrscht unter den Kritikern Einstimmung, das Gesetz Mose's wird von den einen an den Anfang und von den anderen an das Ende der Entwicklung gesetzt. Und auch abgesehen davon wird bei dem fast gänzlichen Mangel positiver literar-historischer Angaben die kritische Substructionsarbeit immer vor der Darstellung überwiegen und die Hauptsache bleiben müssen. Ähnliches gilt

Digitized by Google

von den beiden anderen Theilen der Einleitung; eine eigentliche Geschichte des jüdischen Kanons wird nie, eine Geschichte seines Textes wenigstens zur Zeit noch nicht geschrieben werden können. Vgl. Hupfeld, Begriff und Methode der s. g. bibl. Einleitung (Marburg 1844), und anderweitige Literatur bei Holtzmann, Protest. Kirchenz. 1877 S. 438—451. 542—551.

§. 2. Durch ihre Natur steht die Einleitung in Gegensatz zu den Annahmen der von den Juden auf die Christen vererbten Tradition, und Bestreitern dieser Tradition verdankt sie, kann man sagen, ihre ersten Anfänge, dem Celsus und Porphyrius im Alterthum, Aben Esra im Mittelalter, Thomas Hobbes, Isaak Peyrerius, und vor allem Benedict Spinoza in der neueren Zeit. [1]) Jedoch ihren wahren Anfang innerhalb der Theologie hat die Disciplin genommen von den grossen textkritischen Arbeiten dreier bedeutender Franzosen des 17. Jahrhunderts, des Reformirten Ludovicus Cappellus und der Oratorianer Joannes Morinus und Richard Simon. [2]) Richard Simon ist der Begründer der Einleitung in unserem Sinne, sofern er das literargeschichtliche Element in seine Untersuchung aufnimmt; doch tritt dasselbe noch nicht selbständig, geschweige denn als die Hauptsache hervor, er will

[1]) Hobbes, Leviathan c. 33. Peyrerius, systema theol. ex Praeadamitarum hypothesi IV c. 1. 2. Spinoza, tract. theologico-polit. c. 7—10. — Vgl. andererseits J. Gerhard, loci theol. tom. II c. 5 sqq. mit den literarischen Nachträgen Cotta's.

[2]) L. Cappellus, arcanum punctationis, Lugd. 1624 (auch in den commentarii et notae criticae in V. T. Amst. 1689). Derselbe, critica sacra (vollendet 1634, erschienen) Paris 1650, neu edirt von G. J. L. Vogel und J. G. Scharfenberg, Halle 1775. 78. 86. Ders., de veris et antiquis Ebr. literis, Lugd. 1645. — J. Morinus, exercitationes biblicae, Paris 1669, meist vereinigt mit den exerc. eccl. unter dem Generaltitel exerc. ecclesiasticae et biblicae, Paris 1686. — R. Simon, histoire critique du Vieux Testament, in der ersten Aufl. (Paris 1678) verbrannt, dann unter der Maske eines protestantischen Theologen vermuthlich von ihm selber herausgegeben, Rotterdam 1685. Gegen die Solidität von Simon's Gelehrsamkeit macht es misstrauisch, dass er sein Buch damit anfängt, Sunia und Frethela zu zwei vornehmen Damen zu machen, die dem Hieronymus aus dem Herzen Deutschlands einen Brief geschrieben hätten. — (J. Clericus), sentimens de quelques theologiens de Hollande sur l'hist. crit. du V. T. composée par le P. Richard Simon. Amst. 1685. Derselbe, ars critica 1697. — Erwähnenswerth sind hier noch die Prolegomena zur Londoner Polyglotte von Brian Walton, Lond. 1658, besonders herausgegeb. von Heidegger, Zürich 1673.

Digitized by Google

vielmehr geben une histoire critique du texte de la bible depuis Moise jusqu' à notre temps, et des versions principales qui en ont été faites. Sein Buch, dessen ketzerische Tendenz sich vergebens; hinter der Polemik gegen die Protestanten zu verstecken sucht, ist eins der geschmackvollsten gelehrten Werke, die je geschrieben worden, und erregte alsbald lebhafte Verhandlungen, welche auf protestantischer Seite namentlich von Joh. Clericus, dem damaligen Hauptkritiker der Reformirten, geführt wurden.

Den Neuerungen Spinozas, Simons und Clericus' gegenüber ward von den lutherischen Theologen die alte Position vertheidigt; mit gründlicher Gelehrsamkeit namentlich von Joh. Gottlob Carpzov. [1]) Neben ihm ist Andr. Georg Wähner mit Ehren zu nennen, der jedoch in der ersten Sectio seiner Antiquitates nur einen Theil der Critica Sacra eingehender behandelt. Erst durch Joh. Sal. Semler wurden die von Frankreich, Holland und England ausgegangenen kritischen Anregungen nach Deutschland eingeführt, seine Principien liegen den Einleitungen von G. L. Bauer und Leonh. Bertholdt (Erlangen 1812—19) zu Grunde. Bemerkenswerth ist, dass nun das Interesse für die literarisch-historischen Fragen in den Vordergrund trat und das für die Geschichte des Textes und der Versionen sank, obwohl es damals noch vorhanden war und erst im 19. Jahrhundert innerhalb der deutschen evangelischen Theologie seinen Nullpunkt erreichte. Unter dem Impulse, den Herder der Auffassung und Behandlung der Literaturen gegeben, entstand J. G. Eichhorn's Einleitung, ein lesbares, seiner Zeit weit verbreitetes und noch jetzt der Citate wegen nützliches Buch. [2])

[1]) J. G. Carpzov, introductio ad libros can. V. T. Lips. 1714—21 (1741). Derselbe, critica sacra V. T. Lips. 1728 (1748). — A. G. Wähner, Antiquitates Ebraeorum, Gotting. 1743. 2 voll.

[2]) Semler, apparatus ad liberalem V. T. interpretationem, Hal. 1773. Ders., Abh. von freier Untersuchung des Canon. 4 Bde. 1771—75. — Eichhorn, Einl. in das A. T. (eingetheilt in allgemeine und spezielle E.), erste Aufl. Leipz. 1780—83. 3 Bde., vierte Aufl. Götting. 1820—24. 5 Bde. — J. D. Michaelis' Einl. in die göttl. Schriften des A. T. (Hamburg 1767) umfasst nur Hiob und Moses. — Nicht unbeträchtlich und wegen grösseren Verständnisses für den text-kritischen Apparat merkwürdig sind die Einleitungen des Katholiken J. Jahn (Wien 1802. 03.) und des Engländers Th. Hartwell Horne (introduction to the critical study and knowledge of the holy script. London 1818. 1856).

Digitized by Google

Für den gegenwärtigen Stand unserer Wissenschaft ist M. L. de Wette epochemachend gewesen, namentlich durch sein Erstlingswerk, die Beiträge zur Einleitung in das A. T. (1806. 07), ein Buch, das an geschichtlicher Bedeutung der histoire critique des R. Simon gleichkommt, worin die Probleme gestellt und zum Theil gelöst sind, die noch jetzt auf der Tagesordnung stehen. Von der Schärfe seiner ursprünglichen Aufstellungen kam de Wette in dem Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung (1817. 1852) mehr und mehr zurück, sich dem vermittelnden Standpunkte Bleeks nähernd. Seiner sich vorsichtig meist in der Negative haltenden Kritik trat die zu positiver Anschauung fortschreitende Heinrich Ewalds, die von Hitzig ins Barocke übertrieben wurde, mehr an die Seite als entgegen. Trotz der mannhaften Vertheidigung der Tradition durch Hengstenberg und seine Anhänger hat sich doch dieser s. g. Subjectivismus in der Gegenwart allenthalben Bahn gebrochen, so zwar, dass auch seine Gegner mit ihm Compromisse schliessen, die Kritik preisen und nur die Hyperkritik verdammen. Das beste auf de Wette-Ewald'scher Grundlage erwachsene, aber im Einzelnen auf höchst selbständigen Forschungen beruhende Einleitungswerk ist von dem Leidener Professor Abraham Kuenen verfasst [1]).

Seit 1866 ist durch K. H. Graf die ursprüngliche Position de Wette's, in der Form wie sie durch George und Vatke ausgebildet und dann von E. Reuss angenommen und fortgepflanzt ist, wieder erneuert und damit ein Kampf eröffnet worden, der noch gegenwärtig brennt. [2])

[1]) Ewald's Ansichten findet man in seinen Commentaren zu den poetischen und prophetischen Büchern des A. T. und in seiner Geschichte des V. Israel, namentlich I S. 18—286 der dritten Ausgabe. — Hengstenberg, Beiträge zur Einl. ins A. T., Berlin 1831. 36. 39. Hävernick, Handbuch der historisch-krit. Einl. ins A. T. 1837—1849 (vollendet von Keil). Keil, Lehrb. der hist.-krit. Einl. in die kanon. [und apokryph.] Schriften des A. T. 1843 [1859]. — J. J. Stähelin, specielle Einl. in die kanon. Bücher des A. T. 1862; S. Davidson, introduction to the Old Testament, London 1862. 63. — Th. Nöldeke, die Alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt. 1868. — A. Kuenen, Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds. Leiden 1861. 63. 65.

[2]) J. F. L. George, die älteren jüdischen Feste. 1835. — W. Vatke, die Religion des Alten Testaments (die bibl. Theol. I, 1). 1835. — K. H.

Digitized by Google

§. 3. Indem wir uns nun dem ersten Haupttheil der Einleitung zuwenden, der Untersuchung des Ursprungs der einzelnen Bücher des Alten Testaments und ihres Wachsthums bis zu der Gestalt, in welcher sie kanonisch geworden sind, werden wir uns dabei nicht ganz an die Reihenfolge halten, worin dieselben sich im Hebräischen Kanon finden, sondern mehr eine sachliche Ordnung befolgen. Wir werden zuerst den Pentateuch und das Buch Josua behandeln, sodann die übrigen geschichtlichen Bücher, auch die, welche unter den Hagiographen stehen, drittens die prophetischen Schriften, darunter auch die Klagelieder und Daniel, zuletzt die poetischen Bücher, die Psalmen, die drei salomonischen Schriften und den Hiob.

Graf, die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. 1866. — A. Kuenen, de Godsdienst van Israel, Haarlem 1869. 1870.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Pentateuch und Josua.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Pentateuch.

Inhalt des Pentateuchs.

§. 4 (66). Der erste Theil des Hebräischen Kanons, die Thora, umfasst bloss Ein zusammenhängendes geschichtliches Werk, welches mit der Schöpfung der Erde beginnt und sich bis zum Tode des Moses erstreckt. Dasselbe ist — und zwar auf gleiche Weise in den Hebräischen Handschriften wie in denen der alten Uebersetzungen und zwar schon der LXX — in 5 Bücher eingetheilt. Diese Eintheilung kennen bereits Philo und Josephus; und es ist sehr wahrscheinlich, dass sie so alt ist als die letzte Redaction des Werkes, wodurch dasselbe seinen gegenwärtigen Umfang erhalten hat.

Keine Veranlassung ist anzunehmen, wie Hävernick Einleitung §. 107 vermuthet, und v. Lengerke, Kenaan p. LXXXII. als ausgemacht hinstellt, dass die Eintheilung von den Griechischen Übersetzern ausgegangen und von da erst auch auf den Hebräischen Text übertragen sein sollte.

Nach dieser Eintheilung wird das Werk denn bei den späteren Hebräischen Juden wol bezeichnet als die fünf Fünftheile des Gesetzes (חֲמִשָּׁה חוּמְשֵׁי תּוֹרָה); bei uns wie schon bei Rufinus [1]), Hieronymus [2]) als die 5 Bücher Mosis, oder mit Einem Worte als der Pentateuch. Diese letztere Benennung ist ohne Zweifel bei den Alexandrinern entstanden.

Das Wort Pentateuch ist im Griechischen eigentlich Adjectiv und weiblichen Geschlechtes: ἡ πενταέυχος sc. βίβλος, d. i. das fünfbändige Buch, von τεῦχος, nach dem späteren Griechischen Gebrauche = Buch, volumen.

[1]) Exposit. in Symb. Apost.: Itaque Vet. Instrumenti primo omnium Moysis quinque libri sunt traditi.

[2]) In prologo galeato: Hi sunt quinque libri Mosis, quos proprie Thora, i. e. Legem, appellant.

Digitized by Google

So bei Origines in Joann. Tom. XIII. c. 26 *τῆς πενταπεύχου Μωύσεως*. Im Lateinischen ist das Wort Pentateuchus beibehalten, und so schon bei Tertullian adv. Marc. 1, 10, wo das Genus jedoch nicht hervortritt. Man pflegt es im Lateinischen zum Theil als Masculinum zu behandeln, sc. liber, wie es im Deutschen ganz herrschend ist „der Pentateuch" zu sagen. Doch ist es wohl angemessener, im Lateinischen das Griechische Genus beizubehalten, es also als Femininum zu behandeln.

161 Was die einzelnen Bücher betrifft, so beziehen sich ihre Benennungen in den Überschriften der LXX und Vulg., die in der christlichen Kirche üblich geworden sind, auf den Inhalt derselben oder eines Theils derselben. So heisst das erste Buch *Γένεσις* Genesis, in Beziehung auf den am Anfange desselben erzählten Ursprung der Welt, namentlich des Himmels und der Erde; das zweite *Ἔξοδος* Exodus, in Beziehung auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten; das dritte *Λευιτικόν* Leviticus, in Beziehung auf die darin enthaltenen Gesetze über Levitischen Kultus, Opferdienst und Priesterschaft; das vierte *Ἀριθμοί* Numeri, in Beziehung auf die darin enthaltenen verschiedenen Zählungslisten des Volkes; das fünfte *Δευτερονόμιον* Deuteronomium, sofern darin die Gesetzgebung der früheren Bücher wiederholt ist.

Was aber die Ueberschriften in den Hebräischen Handschriften und Ausgaben betrifft, so ist es üblich, die fünf Bücher nach dem ersten oder den beiden ersten Wörtern der einzelnen zu bezeichnen, und das geben schon Origenes (ad Ps. 1) und Hieronymus (Prolog. gal.) als die bei den Juden üblichen Benennungen an. So heisst die Genesis בְּרֵאשִׁית; Exodus וְאֵלֶּה שְׁמוֹת; Leviticus וַיִּקְרָא; Numeri nach Hieronymus וַיְדַבֵּר, mit welchem Worte das Buch beginnt, wofür aber jetzt in den Hebräischen Handschriften בְּמִדְבַּר steht, zwar nicht das erste, aber doch ein Wort des ersten Verses, welches als bezeichnender Ausdruck zur Benennung des Buches gewählt ist; Origenes gibt als die bei den Juden dafür übliche Benennung *Ἀμμεσφεχωδείμ*, was wohl mit meinem frühereren Zuhörer Marx zu erklären ist als Zusammenziehung aus חֲמֵשׁ פְּקוּדִים [Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 439]. Das Deuteronomium endlich heisst אֵלֶּה הַדְּבָרִים.

§. 5 (67). Was den Inhalt dieser Bücher betrifft, so beginnt die Genesis,
162 wie schon bemerkt, mit der Geschichte der Schöpfung der Welt und namentlich der Erde und des Menschengeschlechtes (Kpp. 1. 2) und knüpft daran die des Falles und der Bestrafung desselben an (Kp. 3), sowie des Brudermordes des Kain am Abel (Kp. 4). Ein genealogisches Verzeichniss verknüpft dann die Geschichte des ersten Menschenpaares und seiner Söhne mit der des Noah (Kp. 5), worauf ausführlicher die Geschichte der Sündfluth berichtet wird (bis Kp. 9 fin.). Kpp. 10 u. 11 enthalten dann ausser der Geschichte vom Thurme zu Babel und der Zerstreuung der Menschen auf der Erde zwei genealogische Verzeichnisse, das eine (Kp. 10) mehr völkergeschichtlich, das andere (Kap. 11) dazu dienend, die Geschichte des Noah und der Sündfluth mit der des Abraham, des Stammvaters der Israeliten, in Verbindung zu setzen, der in den folgenden Abschnitten die Hauptperson ist und auf den alle dort mitgetheilten Erzählungen sich beziehen, bis Kp. 25, 11, wo zuletzt sein Tod berichtet

Digitized by Google

wird. Besonders wird dabei sein Verhältniss zu Jehova hervorgehoben, sein gläubiger Gehorsam und die ihm für seine Nachkommenschaft ertheilten göttlichen Verheissungen über den Segen, welcher derselben vor allen Völkern der Erde zu Theil werden sollte, und namentlich über den festen Besitz des Landes Kanaan. Das Folgende beschäftigt sich durchaus mit der Geschichte der Nachkommenschaft des Abraham, namentlich derjenigen, welche die Stammväter der Israeliten waren, des Isaak und ausführlicher des Jakob und seiner Söhne, vornehmlich des Joseph, bis zur Einwanderung in Ägypten und dem Tode des Jakob und Joseph in Ägypten.

Das zweite Buch, Exodus, beginnt mit der Aufführung der Namen der nach Ägypten gezogenen Söhne Jakob's und bemerkt dann nur ganz kurz, dass nach dem Tode des Joseph und seiner Brüder die Israeliten im Lande Ägypten sich stark mehrten; worauf (Kp. 1, 8 ff.) sogleich gemeldet wird, wie mannigfaltige Bedrückungen ein späterer König über sie verhängte, um ihrer Vermehrung entgegen zu wirken, und wie in dieser Zeit der Trübsal Moses geboren und auf wunderbare Weise erhalten sei. So liegt zwischen der Genesis und dem Exodus ein bedeutender Zeitraum, von etwa 400 Jahren, der, wenn auch nicht ganz übergangen, doch nur mit wenigen Worten berührt ist. Erst mit der Geburt des Moses beginnt wieder die ausführlichere Geschichtserzählung. Es wird seine Erziehung berichtet und sein Aufenthalt am Hofe des Ägyptischen Königs, seine Flucht zu den Midianitern in Arabien, die ihm dort zu Theil gewordene göttliche Offenbarung und Berufung, und seine Rückkehr nach Ägypten, seine Verhandlungen mit dem Pharao und die durch ihn auf wunderbare Weise verhängten Plagen über Ägypten, der endlich gestattete und auf wunderbare Weise vor sich gehende Auszug aus Ägypten, und darauf der Zug, zunächst bis an den Berg Sinai, wo sie im 3. Monate nach dem Auszuge ankommen (bis Kp. 19, 1). Der übrige Theil des Buches, Kpp. 19—40, berichtet den Aufenthalt der Israeliten am Sinai und die dort geoffenbarte Gesetzgebung, bis zur Vollendung und Einweihung der Stiftshütte, welche nach Kp. 40, 2. 17 am ersten Tage des ersten Monats im 2. Jahre — nämlich nach dem Auszuge aus Ägypten — stattfand; so dass dieses Buch in seinem zweiten Theile von der Zeit des Zuges der Israeliten 163
aus Ägypten nach Kanaan ein volles Jahr umfasst.

Das dritte Buch, Leviticus, enthält fast nur Gesetze, einzelne Gesetze oder kleine Reihen und Sammlungen von Gesetzen, die zum Theil mit besonderen Schlussformeln versehen sind, und zwar namentlich Gesetze, welche sich auf den Levitischen Kultus, den Opferdienst und die Priesterschaft beziehen. Geschichtliches findet sich nur Kpp. 8—10 über die Einweihung Aaron's und seiner Söhne zu Priestern und was damit zusammenhängt. Ein geschichtlicher Fortschritt in der Zeit gibt sich in dem Buche nicht zu erkennen; und dem entspricht auch der Anfang des

Vierten Buches, Numeri. Denn dieses beginnt mit dem ersten Tage des zweiten Monats des 2. Jahres nach dem Auszuge aus Ägypten, wo Moses von Jehova den Befehl erhält, eine Zählung der Israeliten anzustellen; so dass also jetzt seit dem Auszuge aus Ägypten 1 Jahr und 1 Monat verflossen ist, und auf die Gesetzgebung des Leviticus, unter Voraussetzung einer ge-

Digitized by Google

nauen chronologischen Anordnung, nur höchstens ein voller Monat kommen würde.

In einen noch früheren Zeitpunkt aber werden wir Num. Kp. 9 zurückversetzt. Nachdem Num. 1—8, ausser der Zählung der Israeliten, mancherlei Anordnungen in Beziehung auf das Lager und andere gesetzliche Bestimmungen, die Jehova verfügt habe, mitgetheilt sind, folgt Kp. 9, 1—14 ein Gesetz über die gehörige Feier des Passah, welches Jehova dem Moses geoffenbart habe im ersten Monate des zweiten Jahres nach dem Auszuge aus Ägypten, also in demselben Monate, welcher schon Exod. 40 genannt war als die Zeit der Einweihung der Stiftshütte. Im Folgenden wird dann Kp. 10, 11 ff. der 20. Tag des 2. Monats im 2. Jahre als der Tag bezeichnet, wo die Israeliten vom Sinai aufbrachen, wornach sie dort also etwa ein volles Jahr würden zugebracht haben. Die folgenden Kapitel, 11—19, geben Erzählungen über verschiedene Ereignisse auf dem weiteren Zuge des Volkes, auch mehrere einzelne Gesetze, besonders über Opfer und Leviten.

Dann aber wird Kp. 20, 1 gemeldet, dass die Israeliten im ersten Monate zu Kades in der Wüste Zin angekommen seien und sich dort gelagert hätten. Das Jahr wird nicht genannt; und so liegt nach dem Vorhergehenden am nächsten, das auf jenes zuletzt genannte 2. Jahr nächstfolgende Jahr zu verstehen, also den Anfang des 3. Jahres. Doch wird diese Annahme schwierig durch Vergleichung anderer Stellen. Nämlich nach V. 23 ff. desselben Kapitels stirbt Aaron auf dem Berge Hor, wohin die Israeliten unmittelbar nach ihrem Aufbruche von Kades zogen. Nach der Angabe aber Kp. 33, — welches Kapitel ein Verzeichniss der sämmtlichen Züge und Lagerstätten der Israeliten in der Wüste enthält, mit einzelnen kurzen geschichtlichen Angaben — V. 38 erfolgt der Tod des Aaron am 1. Tage des 5. Monats im 40. Jahre nach dem Auszuge aus Ägypten. Daraus scheint zu folgen, dass entweder jener Kap. 20, 1 genannte erste Monat (der Ankunft der Israeliten zu Kades) der erste Monat des vierzigsten Jahres nach ihrem Auszuge aus Ägypten war;
164 dann würde zwischen dem nach 10, 11 im 2. Monat des 2 Jahres erfolgten Aufbruche vom Sinai und dieser 20, 1 erfolgten Ankunft zu Kades ein Zeitraum von beinahe 38 Jahren liegen, ohne dass die hier doch fortlaufende Erzählung selbst einen so grossen Zwischenraum angedeutet hätte; oder, wenn Kp. 20, 1 der erste Monat des dritten Jahres gemeint wäre, dass dieses Kp. 20 selbst von V. 1 bis V. 23 ff. einen Zeitraum von fast 38 Jahren umfasste, welcher auf die Zeit des Aufenthaltes der Israeliten zu Kades, auf den Zug von dort nach dem Berge Hor und auf den Aufenthalt am Berge Hor bis zu dem daselbst erfolgenden Tode des Aaron fiele, während auch hier die Art und Weise, wie an sich diese Begebenheiten erzählt und mit einander verknüpft sind, uns eher vermuthen lassen würde, dass sie sich innerhalb weniger Monate ereignet haben.

Gewöhnlich denkt man sich hier die Sache auf die erstere Weise, dass Kp. 20, 1 der erste Monat des 40. Jahres zu verstehen sei. Aber wenigstens die Vergleichung von Deut. 2, 14 scheint uns zu veranlassen, es auf die zweite Weise anzusehen. Dort heisst es nämlich — in einer Rede des Moses — dass die Israeliten 38 Jahre zugebracht hätten auf dem Zuge von Kades-Barnea

Digitized by Google

(= Kades) bis zum Uebergange über den Bach Sared. Da nun der ganze Zug durch die Wüste 40 Jahre gedauert hat, so könnten die Israeliten zu Kades nicht später angelangt sein, als am Anfange des dritten Jahres, so dass also darnach in Kp. 20, 1—28 ein Zeitraum von beinahe 38 Jahren umfasst sein würde, obwol die Erzählung in diesem Abschnitte an und für sich betrachtet uns auf eine solche Annahme nicht führen würde.

Der folgende Theil des Buches Numeri enthält nun zuvörderst bis Kp. 27, 11 Erzählungen über verschiedene einzelne Begebenheiten auf dem weiteren Zuge des Volkes, über die Besiegung mehrerer Könige, die sich ihnen widersetzten, die Geschichte Bileam's (Kpp. 22—24), sowie über den Götzendienst, zu dem die Israeliten sich zu Sittim, der letzten Lagerstätte im Moabitischen Gebiete, verleiten liessen (Kp. 25), eine neue Zählung des Volkes (Kp. 26), und anderes. Darauf (Kp. 27, 12—23) wird berichtet, wie Moses von Jehova Befehl erhalten habe, den Berg Abarim zu besteigen, um das Land, welches sein Fuss nicht betreten sollte, vor seinem Tode noch mit seinen Augen zu schauen, und wie Josua ihm von Jehova zum Nachfolger bestimmt sei. Die 3 folgenden Kapitel aber, 28—30, enthalten noch eine Reihe von Gesetzen über verschiedene Festopfer und die Gelübde der Weiber; Kp. 31 die Erzählung über die Besiegung der Midianiter; Kp. 32 über die durch Moses geschehene Vertheilung einiger jenseit des Jordan gelegener, von den Israeliten eroberter Landschaften unter die Stämme Ruben, Gad und ½ Manasse, nachdem dieselben sich verpflichtet, mit ihrer streitbaren Mannschaft doch mit über den Jordan zu ziehen und ihren Brüdern zu Eroberung des Landes Kanaan behülflich zu sein. Dann folgt Kp. 33 das schon erwähnte Verzeichniss sämmtlicher Züge und Lagerstätten der Israeliten, vom Auszuge aus Ägypten an bis zu ihrer Lagerung im Moabitischen Gebiete, längs des Jordan, bis wenigstens zur zweiten Hälfte des 40. Jahres nach dem Auszuge; denn V. 38 ist schon der 5. Monat dieses Jahres genannt, als an dessen erstem Tage Aaron starb; darauf werden aber V. 40—49 noch verschiedene spätere Züge und Lagerungen aufgeführt. Das Verzeichniss selbst bietet in seinen Angaben gegen die vorhergehenden speciellen Erzählungen mehrfache Differenzen dar. Kpp. 34—36 enthalten dann noch verschiedene Anordnungen Jehova's über die Grenzen des in Besitz zu nehmenden Landes und die Männer, welche die Vertheilung besorgen sollen, über die Städte der Leviten und die Freistädte im Lande sowie über die Erbtöchter. Es schliesst das Buch 36, 13: „Das sind die Gebote und Rechte, welche Jehova den Söhnen Israels geboten durch Moses in den Ebenen Moabs am Jordan bei Jericho." 165

In dieselbe Situation und dieselbe Zeit, womit das vierte Buch schliesst, versetzt uns das Deuteronomium gleich am Anfange. Es wird hier berichtet, dass Moses am 1. des 11. Monats des 40. Jahres jenseit des Jordan an die Israeliten eine Rede gehalten habe, worin er sie warnend und ermahnend auf das, was sie auf ihrem bisherigen Zuge erfahren, hinwies (bis Kp. 4, 40); darauf 4, 41—43, dass Moses drei bestimmte Städte jenseit des Jordan als Freistädte festgestellt habe. Darin schliesst sich ein langer in sich eng zusammenhangender Abschnitt Kp. 4, 44 bis Kp. 26 fin., nämlich eine Rede Moses, worin er von neuem eine vollständige Gesetzgebung darlegt; grossentheils werden

Digitized by Google

hier die früher gegebenen Gesetze wieder eingeschärft, doch nicht mit wörtlicher Wiederholung, sondern mit manchen Erweiterungen, näheren Bestimmungen und Abänderungen, zum Theil aber auch neue Gesetze mitgetheilt. Die 4 folgenden Kpp. 37—30 enthalten noch weitere Anordnungen und Ermahnungen zur Haltung des Gesetzes, mit Hinweisung auf den göttlichen Segen und Fluch. Kp. 31 wird dann erzählt, Moses habe, 120 Jahre alt, sein Amt niedergelegt und den Josua zum Heerführer an seiner Statt bestellt; er habe (V. 9) dieses Gesetz aufgeschrieben und es den Leviten und Aeltesten übergeben mit dem Befehle, es alle 7 Jahre am Laubhüttenfeste vorzulesen; darauf habe er von Jehova Befehl erhalten, ein Lied (V. 19: dieses Lied) aufzuschreiben und es die Israeliten zu lehren, zum Zeugnisse wider sie; dann, nachdem er die Niederschreibung „aller Worte dieses Gesetzbuches" (V. 24) vollendet, habe er den Leviten anbefohlen, es zur Seite der Bundeslade zu legen. Jenes Lied, worauf hier schon hingewiesen wird, folgt dann erst Kp. 32, 1—43, nebst einigen ermahnenden Schlussworten des Moses an das Volk, alle Worte zu Herzen zu nehmen (V. 44—47). Weiter wird dann V. 48—52 berichtet, wie Moses von Jehova Befehl erhalten habe, den Berg Nebo auf dem Gebirge Abarim zu besteigen, um von dort aus vor seinem Tode das Land Kanaan zu überschauen. Es wird hier also derselbe Befehl wiederholt, der bereits Num. 27, 12ff. mitgetheilt war, jedoch ohne dass hier auf die frühere Ertheilung desselben Rücksicht genommen ist. Kp. 33 enthält die letzten Segenssprüche, die Moses vor seinem Tode über das Volk und die einzelnen Stämme desselben ausspricht. Endlich Kp. 34 meldet, wie Moses dem göttlichen Befehle gemäss den Berg Nebo bestiegen und von da aus das Land Kanaan überschaut habe; dort sei er gestorben und von Jehova im Thale im Lande Moab begraben worden, ohne dass man sein Grab wisse „bis auf diesen
166 Tag" (V. 6); die Israeliten hätten ihn in den Ebenen Moabs 30 Tage lang beweint und jetzt dem Josua, der mit dem Geiste der Weisheit erfüllt war, gehorcht; hinfort aber sei in Israel kein Prophet aufgestanden, welcher dem Moses vergleichbar gewesen wäre.

Übersicht der verschiedenen Vorstellungen über Ursprung und Zusammensetzung des Pentateuchs.

§. 6 (68). Die in älterer Zeit sowol bei Juden als in der christlichen Kirche ganz gewöhnliche Vorstellung ist die, dass das ganze Werk den Moses, den Haupttheilnehmer an den in den vier letzten Büchern berichteten Begebenheiten, zum Verfasser habe. Wir haben wol anzunehmen, dass dieses schon zur Zeit Christi und der Apostel die allgemeine Voraussetzung war; wir finden dieselbe ausdrücklich bei Philo

Digitized by Google

und Josephus. Im Talmud[1]) heisst es, Moses habe sein Buch geschrieben (d. h. den Pentateuch), nur mit Ausnahme von 8 Pesukim (den 8 letzten, deren Aufzeichnung dem Josua zugeschrieben wird); eben so die späteren Juden und sämmtliche Kirchenväter. Doch finden sich schon in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung einzelne abweichende Ansichten bei kleineren kirchlichen Parteien, besonders gnostischen, welche Gegner des Judenthumes und des Jüdischen Gesetzes überhaupt waren.

So a) Ptolemäus, Schüler des Valentinus, im 2. Jahrhundert[2]), macht in dem Inhalt des Pentateuchs eine Theilung, indem er der göttlichen Offenbarung nur einiges davon beilegt, Anderes allein dem Moses, Anderes den Aeltesten des Volkes. Hier ist zwar nicht eigentlich von der Abfassung des Buches die Rede, sondern von dem Ursprung der darin enthaltenen Gesetzgebung; doch kann er bei einer solchen Vorstellung dem Moses noch weniger 167
die schriftliche Abfassung des ganzen Werkes zugeschrieben haben. b) Noch bestimmter erklärte sich eine asketische Secte, von der Epiphanius Haer. XVIII. spricht, unter dem Namen Nazaräer. Sie verehrten besonders die Patriarchen, verwarfen aber den Pentateuch; Moses, behaupteten sie, habe zwar eine Gesetzgebung vom Himmel erhalten, aber nicht die in diesem Werke enthaltene, diese Bücher seien erdichtet; es sei falsch, dass ihre Väter geopfert und Fleisch genossen hätten. Dasselbe sagt von den Nazaräern auch Joh. Damascenus de Haeresibus Kp. 19: *τὰς δὲ τῆς πεντατεύχου οὐκ εἶναι Μωυσέως δογματίζουσι, ἄλλας δὲ παρ' αὐτὰς διαβεβαιοῦνται.* c) Nach den Clementin. Homilien III., 47 wollte Moses die Urreligion nur mündlich fortpflanzen und vertraute das sie enthaltende Gesetz 70 weisen Männern an; aber nach seinem Tode wurde das Gesetz gegen seine Absicht aufgeschrieben, woraus der Pentateuch entstanden sei; dass dieser nicht von Moses selbst herrühren könne, erhelle aus der Nachricht von seinem Tode, Deut. 34, 5. Auch nach der Zeit sei der Pentateuch noch öfters wieder vernichtet und mit neu hinzukommenden Zusätzen wieder niedergeschrieben. d) In späterer Zeit sollen nach der Angabe des Euthymius Zigabenus in seiner Panoplia die Bogomilen, eine Secte im 12. Jahrhundert, vom A. T. besonders die Mosaischen Schriften verworfen haben, *ὡς κατ' ἐπινοίαν τοῦ σατανᾶ συγγραφέντα.* Ob sie aber auch die Mosaische Abfassung derselben bestritten haben, wird nicht gesagt.

---

[1]) Tr. Baba bathra fol. 14 b: Moses scripsit librum suum et sectionem Bileam et Jobum. Josua scripsit librum suum et octo versus in lege.

[2]) Ep. ad Floram ap. Epiphan. haeres. XXXIII, 4: *Ὁ σύμπας ἐκεῖνος νόμος ὁ περιεχόμενος τῇ Μωσέως Πεντατεύχῳ οὐ πρὸς ἑνός τινος νενομοθέτηται, λέγω δὲ οὐχ ὑπὸ μόνου θεοῦ· — διαιρεῖται δὲ καὶ εἰς τὸν Μωσέα, οὐ καθὰ αὐτὸς δι' αὐτοῦ νομοθετεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ καθὰ ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐννοίας ὁρμώμενος, καὶ ὁ Μωσῆς ἐνομοθέτησέ τινα· καὶ εἰς τοὺς πρεσβυτέρους τοῦ λαοῦ διαιρεῖται, οἳ πρῶτοι εὑρίσκονται ἐντολάς τινας ἐνθέντες ἰδίας.*

Digitized by Google

Von den Jüdischen Gelehrten des Mittelalters haben wenigstens zwei Männer Zweifel an der Abfassung des ganzen Werkes durch Moses zu erkennen gegeben, ein gewisser Isaaq und Aben Esra.

Der von Aben Esra zu Genes. 36, 31 citirte Isaaq wird von Maier (Stud. u. Krit. 1832, S. 639 f.) für Isaaq ben Jasos gehalten, [richtiger wohl von Geiger, das Judenthum und seine Geschichte II S. 78 f., für Isaaq ben Salomo Israeli, einen berühmten Arzt und Philosophen, der um 840—950 zu Kairoan in Nordafrika gelebt habe]. Aben Esra sagt dort, Isaaq behaupte, jener Abschnitt (von den Königen, die über Edom regiert, bevor noch Könige über Israel herrschten) sei erst zur Zeit des Judäischen Königs Josaphat geschrieben. Aben Esra (12. Jahrhundert) bestreitet zwar seinerseits diese Behauptung, gibt aber selbst in seinem Commentare zum Pentateuch bei verschiedenen Stellen Bedenken gegen die Abfassung durch Moses zu erkennen, namentlich zu Genes. 12, 6; 22, 14; Deuter. 1, 1; 3, 11; Kap. 34. Doch war seine Meinung nicht, die Mosaische Abfassung des Pentateuchs im Allgemeinen zu leugnen, sondern er scheint nur solche Stellen, die auf eine spätere Zeit und deren Verhältnisse hindeuten, als spätere Zusätze betrachtet zu haben; Deut. 34 schreibt er ausdrücklich dem Josua zu. In Bezug auf die übrigen Stellen aber drückt er sich, wol um keinen Anstoss zu erregen, so leise und unklar aus, dass seine Bemerkungen lange Zeit kein besonderes Aufsehen erregt haben, und selbst streitig gewesen ist, wie sie gemeint seien.

168 §. 7 (69). Bestimmter erklärt zur Zeit der Reformation Carlstadt (de canonicis scripturis 1520) es als eine Vorstellung, die sich vertheidigen lasse, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum; als Grund führt er aber nur die am Ende des Werkes über den Tod des Moses gegebene Nachricht an, welche Niemand „nisi plane dementissimus Mosi velut auctori tribuet." In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts spricht sich noch bestimmter Andreas Masius aus, ein Katholik und zwar Rechtsgelehrter, aus der Gegend von Brüssel gebürtig, † 1573 im Clevischen, bekannt besonders durch einen trefflichen Commentar über das Buch Josua (Antwerpen 1574 fol.); in dessen Vorrede und an verschiedenen anderen Stellen erklärt sich Masius entschieden dahin, das der Pentateuch in der Gestalt, worin er uns vorliege, nicht das Werk des Moses sei, sondern des Esra oder eines andern gottbegeisterten Mannes, der z. B. manche ältere Namen in die später üblichen geändert habe, und dergl. Noch mehr Angriffe erfuhr die recipirte Vorstellung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch Hobbes und Peyrerius, dann durch Spinoza und bald darauf durch Simon und Clericus, welche darin zusammentreffen,

Digitized by Google

dass unser Pentateuch, wenn auch etwas Mosaisches zu Grunde liege, in seiner jetzigen Gestalt erst einer bedeutend späteren Zeit angehöre.[1])

Hobbes, in seinem Leviathan (c. 33) meinte: „videtur Pentateuchus potius de Mose quam a Mose scriptus", da die Stellen Deuter. 34, 6; Gen. 12, 6; Num. 21, 14 auf eine spätere Zeit hindeuteten. Doch könne Moses dasjenige darin verfasst haben, wovon ausdrücklich gesagt werde, dass er es niedergeschrieben habe, nämlich das „Gesetzbuch" Deut. 11—27.

Isaac Peyrerius handelt in seinem Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi 1655 (l. IV. c. 1. 2) vom Pentateuch, den er nicht als ein Werk des Moses anerkennen zu dürfen glaubt; er beruft sich dafür auf verschiedene einzelne Stellen, die auf eine spätere Zeit und deren Verhältnisse hindeuten, auf Mangel an Ordnung, auf Abgebrochenheit, auf Wiederholungen, auf geschichtliche Unwahrscheinlichkeiten. Peyrere meint, Moses habe wohl Tagebücher verfertigt über den Auszug aus Ägypten, den Zug durch die 169
Wüste, sowie über die Gesetzgebung, und diesen auch eine Geschichte der vorhergehenden Zeit, auch der vor Adam vorgesetzt; diese Autographen des Moses seien aber verloren gegangen, und unsere Bücher seien erst in weit späterer Zeit und nicht einmal unmittelbar daraus verfertigte Auszüge.

Spinoza in seinem Tractatus theologico-politicus (1670), worin er auf die schon von seinem Volksgenossen Aben Esra gegebenen Andeutungen hinweist, sucht diese Zweifel näher zu begründen aus verschiedenen einzelnen Stellen im Pentateuch, sowie aus Erscheinungen, die durch das ganze Werk hindurchgehen, namentlich, dass von Moses die dritte Person gebraucht werde; er stellt die Vermuthung auf, unser Pentateuch und ebenso die übrigen historischen Bücher des A. T. seien in ihrer gegenwärtigen Zusammensetzung erst von Esra verfasst; zuerst habe derselbe das Deuteronomium geschrieben, dann die vier anderen Bücher und an sie das Deuteronomium angereiht; das Lückenhafte und Unzusammenhängende in diesen Büchern rühre davon her, dass Esra durch den Tod verhindert worden sei, an das Werk die letzte Hand zu legen; aber auch nach Esra hätten die Bücher noch manche Corruptionen erfahren.

Bald nach Spinoza's Buch erschien Richard Simon's kritische Geschichte des A. T. (1678), welcher die schriftliche Abfassung der Gesetze dem Moses selbst beilegt; die Geschichte seiner Zeit aber, meint Simon, habe Moses durch öffentliche Annalisten, die er nach der Weise der Ägypter anstellte, schreiben lassen. Aus den verschiedenen Schriften dieser Annalisten, die ohne gegenseitigen Zusammenhang schrieben, und aus dem Mosaischen Gesetzbuche sei unser gegenwärtiger Pentateuch auf etwas verworrene Weise zusammengesetzt, bei der sich die eigentlich Mosaischen und die fremden und späteren Bestandtheile nicht wohl sicher trennen liessen; die Erzählungen und Genealogien der Genesis aber scheine Moses aus älteren schriftlichen Aufsätzen oder mündlichen Sagen entlehnt zu haben. Viel weiter geht Clericus in seinen Sentimens

[1]) [Vgl. zur Geschichte der Pentateuchkritik: A. Th. Hartmann, historisch-krit. Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bb. Mose's (1831) S. 1 ff.]

Digitized by Google

(1685), Brief 6; er sucht hier namentlich die Genesis als ein Werk bedeutend späterer Zeit als der Mosaischen nachzuweisen (aus Stellen wie 12, 6; 14, 14; 35, 21; 36, 31; 37, 14; 40, 15; auch aus den geographischen Kenntnissen Kp. 2, 11. 12 und Kp. 10), und ähnlich die übrigen Bücher; die historischen Bestandtheile derselben, glaubt er, seien wol ausgezogen (z. B. aus dem Num. 21, 14 citirten Buche); über unseren Pentateuch stellt er aber die seltsame Meinung auf, derselbe sei ein Werk des Israelitischen Priesters, welcher nach der Auflösung des Zehnstämmereiches vom Assyrischen Könige aus Babylonien zurückgesandt ward, um die neuen Kolonisten den Jehovadienst zu lehren (2 Kön. 17, 24—28).

In seinem 1693 erschienenen Commentar zur Genesis
170 (Prolegg. dissert. tertia) hat Clericus [vielleicht veranlasst durch die 1691 erschienenen Miscellanea sacra Hermanni Witsii] seine früheren Ansichten zurückgenommen und gesucht, den ganzen Pentateuch (mit Ausnahme weniger, später durch Interpolation hineingekommener Stellen) dem Moses zu vindiciren und die dagegen erhobenen Einwendungen zu widerlegen, wobei er über die Genesis die Ansicht aufstellt, Moses habe dieselbe aus älteren Schriften zusammengesetzt, worin die Patriarchen die Begebenheiten ihrer Zeit erzählt hätten. Dagegen sprach ein anderer Niederländischer Gelehrter, der Mennonit [und Arzt] Anton van Dale[1]) († 1708) wieder die Meinung aus, der Pentateuch sei von Esra verfasst, der ihn aus dem Mosaischen Gesetzbuche und anderen historisch-prophetischen Schriften zusammengetragen habe. Immer aber waren es nur einzelne Gelehrte, welche die Mosaische Abfassung des Pentateuchs bezweifelten oder bestritten; zu einer etwas allgemeineren Geltung gelangten ihre Ansichten in der Kirche damals nicht, am wenigsten in Deutschland, wo man fast allgemein bei der früher recipirten Ansicht stehen blieb, besonders seitdem Carpzov diese durch seine Introductio (1721) mit allem Nachdrucke gegen die erhobenen Zweifelsgründe zu befestigen suchte. Ueberhaupt erfuhr die Ansicht, dass Moses der Verfasser des Pentateuchs sei, in den acht ersten Decennien des 18. Jahrhunderts keine neuen Angriffe, [auch nicht von Reimarus, der in den Wolfenbütteler Fragmenten Moses als einen Betrüger darstellte]; und mit besonderem Fleisse suchten Michaelis (Einleitung 1787) und Eichhorn (Einleitung 1782,

[1]) De origine et progressu idololatriae (1696) und in der Epistola ad Stephanum Morinum.

Digitized by Google

sowie ed. 2 und 3) dieselbe gegen die früher dagegen erhobenen Einwürfe zu befestigen.

Doch erhoben sich um diese Zeit auch wiederum von verschiedenen Seiten her Bedenklichkeiten und Einwürfe dagegen. Der erste, der auf entschiedene Weise sich für eine abweichende Ansicht aussprach, war Joh. Gottfried Hasse (Prof. der Theol. und orientalischen Sprachen zu Königsberg, † 1806), in seinen Aussichten zu künftigen Aufklärungen über das A. T. 1785.

Nach ihm wäre der Pentateuch zusammengesetzt zur Zeit des Exils aus alten Monumenten, zum Theil Mosaischen, die jedoch sehr vermehrt und verändert seien. Später aber hat Hasse seine Ansicht geändert und betrachtet die 5 Bücher im Allgemeinen als ein Werk des Moses, das nur mit der Zeit einzelne Glossen, Zusätze und Nachträge erhalten habe, bis endlich Esra die letzte Hand daran gelegt habe (s. die „Entdeckungen im Felde der ältesten 171
Erde- und Menschengeschichte aus näherer Beleuchtung ihrer Quellen," Thl. 2, Halle 1805. p. 196 ff. 301 ff.).

Nach Hasse's erster Schrift erschien in Paulus' Neuem Repertorium Bd. 3 (1791) eine nachgelassene Schrift von Fried. Carl Fulda (Pfarrer im Würtembergischen, † 1788): Ueber das Alter der heiligen Schriften des A. T.

Fulda legt manche Bestandtheile des Pentateuchs dem Moses als Verfasser bei, so die ersten einzelnen Gesetze, die meisten der in den 4 letzten Büchern enthaltenen Lieder, das Lagerregister Num. 33 u. a.; das sei aber lange Zeit alles fragmentarisch und unverbunden vorhanden gewesen; zur Zeit David's sei eine Gesetzsammlung veranstaltet worden, und aus dieser sei endlich erst nach dem Babylonischen Exil durch einen unbekannten Redactor unser Pentateuch zusammengetragen worden. Vgl. noch von Fulda: Resultate freimüthiger Untersuchungen über den Kanon des A. T., in Paulus' Memorabilien St. 7. 1795, wo in Bezug auf den Pentateuch namentlich behauptet wird, dass bis auf Esra's Zeiten Gesetzsammlung und Geschichte ganz von einander gesondert gewesen seien.

Sehr bald nach dem ersten Aufsatze von Fulda erschien von H. Corrodi (Professor des Naturrechts und der Sittenlehre zu Zürich, † 1793) „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons." 1. Bändchen. Halle 1792, worin er gleichfalls den Pentateuch bezeichnet als aus verschiedenartigen Bestandtheilen, theils Mosaischen, theils späteren zusammengesetzt; doch könne der Pentateuch nicht jünger sein als die Davidischen Psalmen.

Noch mehr angeregt ward die Untersuchung durch Otmar*):

[1]) Der Verfasser ist der damalige Prorector Johann Christoph Nachtigal, später Consistorialrath, Generalsuperintendent und Director der Domschule zu Magdeburg, † 1819. [Vgl. Unsch. Nachr. 1721. S. 544].

Digitized by Google

„Fragmente über die allmähliche Bildung der den Israeliten heiligen Schriften, besonders der sogenannten historischen," in Henke's Magazin für Religionsphilos., Exeg. und Kirchengesch. Bd. II. (1794) St. 3; IV. 1. 2 (1795).

Der Verfasser bleibt sich im Laufe dieser Untersuchung selbst nicht ganz gleich. Im II. Bande legt er dem Moses noch manches vom Pentateuch bei, und meint, das Ganze, wie es uns jetzt vorliege, sei wenigstens noch vor der Reichsspaltung gesammelt und geordnet. Dagegen Bd. IV. leitet er von Moses nur wenig Schriftliches ab, wie den Dekalog, das Stationenverzeichniss und manche Stammlisten, was aber theils mit Hieroglyphen, theils nur auf Steine geschrieben sei; manche Mosaische Gesetze und Lieder hätten sich nur mündlich fortgepflanzt; erst von Samuel's Zeit an habe man angefangen, dergleichen schriftlich aufzuzeichnen, in verschiedenen Sammlungen; unsere jetzigen 5 Bücher Moses seien erst um die Zeit des Babylonischen Exils in ihre gegenwärtige Gestalt gebracht, vielleicht durch den Propheten Jeremia.

172 Gegen Nachtigal erhob sich Jac. Casp. Rud. Eckermann, † 1836, in seinen theologischen Beiträgen Bd. V. St. 1 (1796), ohne jedoch darauf auszugehen, den Pentateuch dem Moses zu vindiciren; er sucht nur das festzuhalten, dass derselbe schon in seinem gegenwärtigen Umfange vor der Spaltung der beiden Reiche Juda und Israel müsse vorhanden gewesen sein, da er sonst nicht von den Samaritanern, die ihn auch als Gesetzbuch anerkennen, würde angenommen sein; er setzt daher die jetzige Gestalt des Pentateuchs etwa in das Samuelische oder Davidische Zeitalter. Eben dahin neigte sich auch das Urtheil anderer Forscher, z. B. Bauer, Einleitung ins A. T., während andere, wie z. B. Jahn in der Einleitung ins A. T. ed. 2 (1802) und Eichhorn ed. 3 (1803) die Mosaische Abfassung des Pentateuchs im Allgemeinen festhielten und nur einzelne spätere Interpolationen annahmen.

§. 8 (70). Auf vollständigere Weise als bisher suchte den Beweis, dass Moses nicht Verfasser des Pentateuchs sein könne, Joh. Severin Vater zu führen, in seinem Commentar über den Pentateuch, Thl. III. (1805) S. 391—728.

Die ganze sehr fleissige Arbeit hat einen mehr negativen Charakter und geht darauf aus nachzuweisen, dass der Pentateuch weder von Moses noch im Mosaischen Zeitalter geschrieben sein könne, sondern nach und nach entstanden sei; wenn von Moses und aus seinem Zeitalter sich überhaupt etwas Schriftliches fortgepflanzt und erhalten habe, so sei dieses höchstens eine sehr kleine Anzahl von Stücken des Pentateuchs, und auch diese rührten von demselben nicht einmal in ihrer gegenwärtigen Gestalt her. Ein beträchtlicher Theil des Deuteronomiums sei wohl schon seit dem Salomonischen oder Davidischen Zeitalter schriftlich vorhanden gewesen; die anderen Bestandtheile aber erst nach der Zeit einzeln und allmählig abgefasst, das Ganze aber erst gegen die Zeit des Babylonischen Exils hin gesammelt und in seine gegenwärtige Gestalt gebracht.

Zu gleicher Zeit wie Vater, und unabhängig von ihm, hatte auch de Wette (damals Privatdocent in Jena) ausführ-

Digitized by Google

liche Untersuchungen über den Pentateuch ausgearbeitet, worin er zu beweisen suchte, dass derselbe nicht von Moses, sondern viel späteren Ursprungs sei. Da aber inzwischen die Vater'sche Abhandlung erschien, so arbeitete die Wette seine Schrift um, indem er Vieles wegliess, was ihm schon von Vater dargethan schien und Anderes mehr hervorhob. So erschienen seine Beiträge zur Einleitung ins A. T. Thl. 1. (1806).

Als der früheste Zeitpunkt, worin die Abfassung einzelner Stücke fallen könne, wird hier das Davidische Zeitalter betrachtet; über dieses hinaus habe man keinen Grund irgend ein Stück des Pentateuchs zu setzen; die Rela- 173
tionen des Pentateuchs seien ursprünglich als einzelne von einander unabhängige Aufsätze niedergeschrieben, die erst später mit einander in Verbindung gesetzt seien, und auch dieses durch verschiedene Sammler; so sei der Sammler des Levit. wahrscheinlich ein anderer und zwar späterer als der des Exod.; das Buch Numeri sei ein Nachtrag zu den früheren Sammlungen, die spätere Fortsetzung derselben; am spätesten falle dem ganzen Charakter nach die Abfassung des Deuteronomiums, welches die Gesetzgebung der früheren Bücher voraussetze und zum Theil nachahme und sich an sie anreihe; dessen Abfassung setzt er in die Zeit des Jüdischen Königs Josia (also nicht lange vor dem Babylonischen Exil), und früher könne daher auch die gegenwärtige Gestalt des Pentateuchs überhaupt nicht gesetzt werden, vielleicht noch später [1]).

Im 2. Bändchen seiner Beiträge (1807) unternahm er eine Kritik der Mosaischen Geschichte und suchte den Inhalt des Pentateuchs sowol in Ansehung der Geschichte der Israeliten, als der Mosaischen Gesetzgebung, als durchaus unzuverlässig und unhistorisch nachzuweisen, und dadurch die Beweisführung des späteren Ursprungs dieser Bücher zu verstärken. Diese Ansichten über den Ursprung des Pentateuchs hat de Wette dann auch in seiner Einleitung ins A. T. in den früheren Auflagen wiederholt, mit geringen Modificationen, wohin gehört, dass er in den beiden ersten Auflagen geneigt erscheint, die Abfassung des Deuteronomiums erst in die Zeit des Exils zu setzen, nach dem Vorgange von Gesenius, De Pent. Samaritani origine etc. 1815, p. 6 ff.

Doch fehlte es auch nicht an anderen Forschern, welche im Gegensatz gegen Vater und de Wette die Mosaische Abfassung des Pentateuchs im Allgemeinen zu vertheidigen suchten

[1]) Diese Ansicht über das Deuteronomium, dass dieses das späteste von den Mosaischen Büchern sei, worin de Wette's Resultat besonders von Vater abweicht, hatte de Wette schon vorher in einer besondern Lateinischen Dissertation zu entwickeln gesucht: Dissertatio qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur, Jena 1805, abgedruckt in seinen Opusculis theologicis.

Digitized by Google

und nur allenfalls einzelne spätere Zusätze und Interpolationen annahmen.

So z. B. Kelle (Pfarrer im Sächsischen), Vorurtheilsfreie Würdigung der Mosaischen Schriften, als Prüfung der mythischen und offenbarungsgläubigen Bibelerklärung, Hft. 1 – 3. Freiberg 1811. 12. — Ch. F. Fritsche (damals Superintendent zu Dobrilugk, † 1850 zu Zürich), Prüfung der Gründe, mit welchen neuerlich die Echtheit der Bücher Mosis bestritten worden ist. Leipzig 1814. — Jahn, Beiträge zur Vertheidigung der Echtheit des Pentateuchs (in Bengel's Archiv für Theologie) No. 1 in Bd. II. Stück 8. 1818 (betrifft die Sprache und Schreibart); und No. 2 (ib. III. 3. 1819): „Ueber das Fragmentarische desselben und die vorgeblichen Anachronismen." — Rosenmüller, ed.
174 3. der Schol. in Pentateuch. (1821); Pustkuchen, Histor.-krit. Untersuchung der bibl. Urgesch. (1823), der aber die 11 ersten Kpp. der Genesis erst in sehr später Zeit in den Kanon aufgenommen glaubt; Kanne, Bibl. Untersuchungen. Thl. 1. Erlang. 1819. p. 79—116 (Bemerkungen gegen Vater); Thl. 2. 1820. p. 1—123 (Fortsetzung ders. und Bemerkungen gegen de Wette). — Hug, Beitrag zur Geschichte des Samaritanischen Pentateuchs (Freib. Ztschr. H. 7. S. 1 ff.) und Untersuchung über das Alter der Schreibkunst bei den Hebräern, ib. H. 4. S. 1 ff. — Sack, Christl. Apologetik, erste Auflage (1829) p. 151—176; die Engländer Richard Graves (1815), Horne u. A.

Mehrere dieser Schriften beschäftigen sich denn auch zugleich damit, die Einwendungen gegen die Glaubwürdigkeit und den historischen Charakter des Pentateuchs, sowohl was die äussere Geschichte der Israeliten als die Gesetzgebung betrifft, zu widerlegen. Darauf, den geschichtlichen Charakter des Pentateuchs zu vertheidigen, geht denn noch besonders aus C. W. Meyer (Prof. zu Altdorf, nachher zu Erlangen, † 1816), Apologie der geschichtlichen Auffassung der historischen Bücher des A. T., besonders des Pentateuchs, im Gegensatz gegen die bloss mythische Deutung des letzteren, Sulzbach 1811. 8.; und in Ansehung der Gesetzgebung E. Fr. Stäudlin († 1826): Die Echtheit der Mosaischen Gesetze vertheidigt, in Bertholdt's krit. Journ. Bd. III. (1825) St. 3. 4; Bd. IV. St. 1. 2.

Andere Forscher gingen zwar nicht darauf aus, den Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt dem Moses beizulegen, schrieben ihm aber doch einen bedeutenderen Antheil an der Abfassung desselben zu; so Herbst, Bertholdt, Volney und Eichhorn (Einleit. 4. Aufl.).

Herbst[1]) glaubte, der Pentateuch enthalte die echten Schriften Moses, die dieser in Bruchstücken hinterlassen habe, die aber erst in sehr später Zeit, wohl nach Esra, in Verbindung mit dem Collegium der 120 Ältesten gesammelt und geordnet seien, nur zum Theil etwas umgearbeitet und mit Nachträgen bereichert. In der nach seinem Tode herausgegebenen Einleitung (1840—44)

[1]) J. G. Herbst, Observat. de Pentateuchi 4 librorum posteriorum auctore et editore, 1817. 8., verm. in Commentt. theol. ed. Rosenmüller, Fuldner et Maurer, T. I. P. 1. 1825.

Digitized by Google

setzt Herbst die Redaction des Pentateuchs — aus dem Nachlass des Moses und andern Denkmälern der alten Zeit — in das Davidische Zeitalter.

Bertholdt, Biblische Einleitung Thl. 3 (1813), meinte, im Pentateuch sei viel echt Mosaisches enthalten, und das Ganze sei zwischen dem Anfange der Regierung Saul's und dem Ende der Regierung Salomo's gesammelt und in seine gegenwärtige Gestalt gebracht; dass dies nicht später geschehen sei, dafür stützt er sich auf den Samaritanischen Pentateuch.

Volney[1]) stellte, ohne mit den Untersuchungen der neueren Theologen in Deutschland bekannt zu sein, die Ansicht auf, der Pentateuch in seiner gegenwärtigen Zusammensetzung sei ein Werk des Jüdischen Hohepriesters 175
Hilkia zur Zeit des Josia (2. Kön. 22), der echt Mosaische Urkunden mit späteren Aufsätzen und einigen Zuthaten in Verbindung gebracht und zu Einem Ganzen verschmolzen habe.

Eichhorn, Einleitung 4. Aufl. 1823, hat von seiner früheren Ansicht über die Abfassung des Ganzen durch Moses mehreres nachgelassen; doch hält er auch hier den grössten Theil des Pentateuchs für von Moses selbst concipirt, so besonders die Gesetze, namentlich den ganzen Leviticus und das ganze Deuteronomium bis Kp. 32 incl. Anderes, wie die Geschichte des Heerzuges der Israeliten, sei von Zeitgenossen des Moses aufgesetzt; die Genesis aus alten schon vor Moses geschriebenen Urkunden zusammengesetzt; der ganze Pentateuch sei gesammelt und geordnet zwischen Josua und Samuel, und später seien nur noch einzelne Glossen und dergleichen hinzukommen.

§. 9 (71). Zunächst auf die Untersuchungen von de Wette und Gesenius beziehen sich zwei Aufsätze von mir über den Pentateuch: 1) in Rosenmüller's biblisch-exegetischem Repertorium, Band 1. (Leipzig 1822) S. 1—79: „Einige aphoristische Beiträge zu den Untersuchungen über den Pentateuch." §. 1. Es ist im Pentateuch manches, was seinem inneren Charakter nach nicht wohl in späterer Zeit als der Mosaischen verfasst sein kann (Lieder und Gesetze). §. 2. Es findet sich im Pentateuch nichts, was uns nöthigte, dessen letzte Redaction und Abschliessung erst in die Zeit des Babylonischen Exils zu setzen. §. 3. Ueber die Abfassung oder Sammlung der einzelnen Bücher des ganzen Pentateuchs und dessen Verhältniss zum Buche Josua. § 4. Ueber die Entstehung der Samaritanisch-Alexandrinischen Recension des Pentateuchs. 2) In den theologischen Studien und Kritiken 1831, Heft 3. S. 488—524: Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch," wo ich namentlich von dem Gesetze Leviticus 17 (gegen meine frühere Ansicht) und so von einer bedeutend grösseren An-

[1]) C. F. Graf v. Volney (Pair von Frankreich, † 1820), Recherches nouv. sur l'histoire ancienne, T. I. Paris 1814.

Digitized by Google

zahl von Gesetzen und anderen Abschnitten des Pentateuchs zu beweisen gesucht habe, dass sie in späterer Zeit, als der Mosaischen, gar nicht verfasst sein können.

De Wette hat mit Bezug auf den ersten Aufsatz, in seiner Einleitung, 3. Auflage, von seiner früheren Ansicht so viel zurückgenommen, dass er a) die Vollendung des Pentateuchs in die Zeit vor dem Exil setzt und b) wenigstens auch einige Lieder als ursprünglich Mosaisch zulässt. Dagegen die Gründe für den Mosaischen Ursprung der Gesetze erkennt er auch später nicht als beweisend an.

Noch weniger wird die im Pentateuch erhaltene Gesetz-
176 gebung als echt anerkannt in mehreren andern seitdem erschienenen Werken von Hartmann, von Bohlen, Vatke und George.

Anton Theodor Hartmann († 1838): „Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der 5 Bücher Mose's nebst einer beurtheilenden Einleitung und einer genauen Charakterisitk der Hebräischen Sagen und Mythen." Rostock und Güstrow 1831. 817 S. 8. Er setzt überhaupt die Einführung der Schreibekunst bei den Hebräern erst nach Moses, in die Periode der Richter, den ersten Anfang der Schriftstellerei in das Zeitalter des Samuel; von einer Abfassung des Pentateuchs oder auch nur einzelner Bestandtheile desselben durch Moses kann daher bei ihm keine Rede sein; er lässt denselben erst nach dem Salomonischen Zeitalter allmählich entstehen; zur Zeit des Jeremia und Ezechiel, glaubt er, seien wohl alle wesentlichen Bestandtheile des Pentateuchs mit Ausnahme einzelner später hinzugekommenen Ausfüllungen und Zuthaten vorhanden gewesen, jedoch noch nicht alle geordnet. Die Vollendung des ganzen Werkes aber in der gegenwärtigen Gestalt sei erst ein Erzeugniss des Babylonischen Exils, wo erst die letzten Kapitel vom Deut. 28 an dazu gekommen seien.

Damit stimmt im Wesentlichen überein P. v. Bohlen (Prof. zu Königsb., † 1839): „Die Genesis historisch-kritisch erläutert," Königsb. 1835. Hier lässt er in der ausführlichen Einleitung als das früheste von unserem Pentateuch das Deuteronomium erscheinen, aber auch dieses erst unter der Regierung des Josia, und das Ganze nicht vor dem babylonischen Exil. Doch ist der Charakter seiner Untersuchung mehr negativ und feindselig gegen den Pentateuch, sowol sein Alter als seine Glaubwürdigkeit, ohne dass sich eine bestimmte, klare, positive Ansicht des Verfassers über die eigentliche Entstehung des Werkes ersehen lässt. Gegen ihn s. mein Programm: de libri Geneseos origine atque indole. Bonn 1836. 4.

In ernsterem Tone sind die Untersuchungen von W. Vatke (Biblische Theologie, Thl. 1. Berlin 1835) und J. F. L. George (Die älteren Jüdischen Feste, mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs, Berlin 1835) gehalten, treffen aber in den wesentlichen Resultaten mit ihm zusammen, sowohl was das späte Zeitalter der Abfassung des Pentateuchs betrifft, an der sie dem Moses durchaus allen Antheil absprechen, als auch darin, dass sie den Inhalt desselben so gut wie ganz als mythisch betrachten, von den einzelnen Büchern

Digitized by Google

aber das Deuternomium für das früheste halten, als ungefähr dem Zeitalter des Josia angehörend, die anderen Bücher also für noch später.

Auf der anderen Seite sind aber in der neueren Zeit auch 177
wieder Werke in entgegengesetztem Sinne geschrieben, welche die schriftstellerische Einheit und Mosaische Abfassung des Pentateuch's auf's entschiedenste festhalten und gegen alle Einwürfe zu vertheidigen suchen, namentlich von Ranke, Hengstenberg, Drechsler, Hävernick, Welte und Keil.

Friedr. Heinr. Ranke [als O. Consist. R. zu München verstorben] Untersuchungen über den Pentateuch aus dem Gebiete der höheren Kritik. 2 Bde., Erlangen 1834—40. Der Verfasser richtet sich namentlich gegen die Einwürfe von de Wette, Vater, Hartmann und George. — Hengstenberg: Beiträge zur Einleitung in das A. T. Bd. II. u. III: Die Authentie des Pentateuchs. 2. Bde. Berlin 1836. 39. — M. Drechsler: Die Einheit und Echtheit der Genesis, Hamb. 1838. Derselbe: Die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttest. Kritik, belegt aus den Schriften neuerer Kritiker, besonders der Herren v. Bohlen und Vatke. Leipzig 1837. — Hävernick und Keil in ihren Einleitungen in das A. T. — B. Welte: Nachmosaisches im Pentateuch beleuchtet, Karlsruhe und Freiburg 1841, und in seinen Bemerkungen zu Herbst's Einleitung. — Bruno Bauer: „Der Mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentat. vertheidigt," in der Zeitschr. für speculative Theologie I. 1. Berl. 1836. — Ludwig König (Alttestam. Studien, 2. Heft, Berlin 1839) suchte das Deuteronomium gegen v. Bohlen als echt zu erweisen.

Zu beachten ist auch noch F. C. Movers „Ueber die Auffindung des Gesetzbuches unter Josia. Ein Beitrag zu den Untersuchungen über den Pentateuch," in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Heft 12 u. 14 (1834—35).

An meine Untersuchungen sich anlehnend und im Wesentlichen in den Resultaten mit mir übereinstimmend ist Friedr. Tuch, Commentar über die Genesis, Halle 1838. — Eine eigenthümliche Ansicht hat E. Bertheau aufgestellt: Die sieben Gruppen Mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs, ein Beitrag zur Kritik des Pentateuchs, Göttingen 1840.

Bertheau meinte, dass in den drei mittleren Büchern eine grosse, ursprüngliche, echt Mosaische Gesetzsammlung enthalten sei (ob von Moses selbst niedergeschrieben oder durch die Tradition erhalten und später niedergeschrieben, entscheidet er nicht), bestehend aus 7 Gruppen von Gesetzen, jede Gruppe aus 7 Reihen, jede Reihe aus 10 Geboten. Anderes Gesetzliche sei erst später hinzugekommen, und so auch alles Geschichtliche, und zwar letzteres wohl noch später, als die nachträglich mit der ursprünglichen Sammlung vereinigten Gesetze. [Bertheau hat inzwischen seine Ansicht, dass dem Moses so zahlreiche

Digitized by Google

Gesetze des Pentateuchs zuzuschreiben seien, völlig aufgegeben; vgl. die Jahrbücher für deutsche Theologie 1866, S. 155 f.]

178 §. 10 (72). Es folgen die Untersuchungen von Stähelin, de Wette, Ewald und von Lengerke.

1) J. J. Stähelin: Kritische Untersuchung über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, Samuel's und der Könige. Berlin 1843. gr. 8. 167 S.

Er setzt die Redaction des Pentateuchs in seiner gegenwärtigen Gestalt (sammt dem Buche Josua in seiner gegenwärtigen Gestalt, dem Buche der Richter mit Ausnahme des Anhanges, und einer Quellenschrift von 1. Samuelis) in das Zeitalter des Saul und meint, es könne wohl ein Werk des Samuel oder eines seiner Schüler sein. Er nimmt dann aber an, dass diesem Werke eine ältere Schrift zu Grunde liege, die sich von der Schöpfung der Welt bis auf die Einnahme des Landes Kanaan durch die Israeliten erstreckte, und einen grossen Theil der Genesis, den grössten Theil der mittleren Bücher des Pentateuchs und die geographischen Theile des Buches Josua enthielt und bald nach der Einnahme des Landes durch die Israeliten, in der früheren Zeit der Richter, zwischen 14—1300 v. Chr. verfasst sei. Dem Moses selbst als Vf. scheint er [s. jedoch s. specielle Einleitung (1862) S. 58] von unserem Pentateuch gar nichts beizulegen.

2) De Wette hat in den beiden letzten [von ihm selbst besorgten] Ausgaben (ed. 5. 6. 1840. 1845.) seiner Einleitung ins A. T. seine früheren Ansichten mehrfach modificirt.

De Wette lässt nicht mehr, wie früher, die einzelnen Bücher des Pentateuchs besonders gesammelt sein, sondern nimmt eine dreifache Redaction des ganzen Werkes zugleich mit dem Buche Josua an, a) die elohistische, b) die jehovistische, c) die deuteronomische, von denen er die letzte in die Zeit des Josia setzt, die erste in eine Zeit, wo die Israeliten schon von Königen beherrscht wurden. Was die Quellen des ersten Redactors betrifft, so gibt de Wette zu, dass unter den Mosaischen Gesetzen manches alt und echt und überhaupt der Kern derselben Mosaisch sein möge; aber er scheint nicht der Meinung zu sein, dass solche hier ganz in der Gestalt vorliegen, worin Moses selbst sie niedergeschrieben habe, und hält auch von den aus dem Mosaischen Zeitalter stammenden Liedern in dem Werke (Num. 21, 17. 27 ff.) für wahrscheinlich, dass sie durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt und
179 späterhin erst in eine Sammlung aufgenommen worden, woraus sie denn hier herübergenommen seien.

3) Heinrich Ewald: Geschichte des Volkes Israel bis Christus, 1. Bd. 1843, S. 60—164; 1851, S. 80—175. Bd. 2. 1845, S. 1—25; 1853, S. 19—45 [vgl. unten § 34].

Ewald gibt zwar zu, dass Israel die Schreibkunst bereits vor Moses in Ägypten gekannt und angewendet habe; aber aus unserm Pentateuch leitet er von Moses als Schriftsteller doch nur Weniges ab, wie den Dekalog und einige andere kurze gesetzliche Aussprüche nebst einigen Liedern, aber keine

Digitized by Google

längeren Gesetze und Reihen von Gesetzen; doch setzt er noch einzelne andere Abschnitte in sehr alte Zeit, z. B. das Stationenverzeichniss Num. 33, die Schätzungsrollen Num. 1 ff.; Gen. 14 etc. Als das älteste Geschichtswerk betrachtet er Ausg. 1 ein Werk, welches mit Abraham begonnen und verschiedene Abschnitte unserer Bücher Genes. (von Kp. 11 an), Exod. (unter andern die Sammlung von Gesetzen Ex. 21, 2—23, 19), Num. so wie Jos. und Richt. enthalten haben und in der zweiten Hälfte der Richterperiode verfasst sein soll, nämlich im Zeitalter des Simson, wegen Gen. 49, 16 f. = das Buch der Bündnisse [1]). Auf das Buch der Bündnisse lässt er ein anderes Werk folgen, das Buch der Ursprünge, verfasst im ersten Drittel der Regierung des Salomo, von einem Priester, welcher die Ursprünge dessen, was zu seiner Zeit rechtlich bestand, vornehmlich in Hinsicht auf Religion und Priesterthum darstellen wollte; er soll sein mit der Schöpfung der Welt beginnendes Werk mit einer kurzen Nachricht über die Errichtung des Salomonischen Tempels (1. Kön. 8, 1—11, nur etwas verändert) geschlossen haben. Ein dritter Erzähler der Urgeschichten soll im 10. oder 9. Jahrhundert (im Zeitalter des Elia oder Joel) im Reiche Israel gelebt und mehrere Abschnitte von 180
Gen., Exod., Num. [unter Benutzung des ersten Erzählers] geschrieben haben. Ein vierter Erzähler der Urgeschichten, der im Reiche Juda in der ersten Hälfte oder Mitte des 8. Jahrhunderts unter Usia oder Jotham lebte, sei der, von dem mit geringen Ausnahmen die vier ersten Bücher des Pentateuchs mit dem Schlusse des Deuteronomiums und dem Buche Josua herrühren, mit dem Tode des Josua schliessend [2]). In dieses Werk aber, — das des fünften Erzählers nach der Bezeichnung der zweiten Ausgabe, oder des vierten nach der ersten Ausgabe, — sei nun noch zuerst a) der Abschnitt Lev. 26, 3—45 eingeschaltet, von einem Nachkommen der ins Exil geführten Bewohner Israels, am Ende des 8. oder Anfange des 7. Jahrhunderts, dann b) das Deuteronomium Kp. 1, 1—32, 47; 34, 10—12, während der zweiten Hälfte der Regierung des Judäischen Königs Manasse, von einem in Ägypten lebenden Angehörigen des Reiches Juda, der zugleich auch dem jetzigen Buche Josua seine letzte Gestalt gab, und endlich c) der Segen des Moses, Deut. 33, wahrscheinlich unter Josia hinzugefügt [3]).

[1]) Ausg. 2 lässt Ewald diesem Buche der Bündnisse noch 2 andere geschichtliche Werke vorangehen: a) Das Num. 21, 11 citirte Buch der Kriege Jehova's, dem auch angehört haben soll das Lied Exod. 15, 1—18; das Lagerverzeichniss Num. 33 und Jos. 17, 14—18. b) Eine Lebensbeschreibung des Moses, etwa 1 Jahrhundert nach ihm verfasst; der sich aber mit Sicherheit nur Exod. 4, 18 und Kp. 18 (Jethro im Lager der Israeliten) zuweisen lassen soll.

[2]) Ausg. 2 dagegen bezeichnet er dieses Werk als das des 5. Erzählers, dem er das Werk des 4. Erzählers vorhergehen lässt, welches am Ende des 9. oder Anfangs des 8. Jahrhunderts verfasst sein soll. [Mit dieser Unterscheidung des vierten vom fünften Erzähler, d. h. des Jehovisten vom Redactor, kehrte Ewald zu seiner Erklärung vom Jahre 1831 (s. unten §. 34) zurück.]

[3]) Ausg. 2 sieht er es hiervon etwas abweichend so an, dass der Verfasser des Deuteronomiums dieses ursprünglich als ein selbständiges Werk ver-

Digitized by Google

4) Cäsar von Lengerke: Kenaan, Volks- und Religionsgeschichte Israels bis zum Tode des Josua. Königsberg 1844. CXXXVI und 710 S.

Lengerke stellt Untersuchungen über den Pentateuch (mit Josua) in der Einleitung an, namentlich unter Nr. 5: Kritik der einzelnen kanonischen Geschichtsbücher, und schliesst sich auf eklektische Weise an die neueren kritischen Forschungen an, zum Theil an die meinigen und Tuch, zum Theil
181 an Stähelin, Ewald und de Wette. Er nimmt eine dreifache Redaction an für die Urgeschichte des Israelitischen Volkes bis zur Besitznahme des Landes Kanaan nach der Rückkehr aus Ägypten. 1) Die Grundschrift (der Elohist), welche sich schon bis auf die Vertheilung des Landes durch den Josua erstreckte, soll in der ersten Zeit der Regierung des Salomo verfasst sein, als die erste Privatschrift, welche sich ein allgemeineres Ansehen verschaffte. 2) Der Ergänzer, Jehovist, dessen Schrift unsere 4 ersten Bücher enthielt, mit Deut. 31, 14—23 (nnd der Geschichte der Vertheilung des Landes), verfasst in der ersten Zeit des Assyrischen Zeitalters, etwa unter Hiskia. 3) Der Deuteronomiker, durch welchen dazu kam Deut. 1—31, 13; ib. V. 23—30; Kp. 32 (Kp. 33 sei nur lose eingeschaltet und vielleicht nicht vom Deuteronomiker); Kp. 34, 10—12 und die gegenwärtige Gestaltung des Buches Josua; — aus der Regierungszeit des Jüdischen Königs Josia. [1])

Untersuchung über den Ursprung des Pentateuchs.

§. 11 (73). Die Untersuchungen über den Ursprung und das Zeitalter des Pentateuchs haben sich einem bedeutenden Theile nach darauf gerichtet, ob der Pentateuch ein Werk des Moses und des Mosaischen Zeitalters sei, ob Moses nicht wenigstens einen Antheil und welchen an dem Werke gehabt habe. Diese Frage ist aber von geringerer Bedeutung in Bezug auf die Genesis als in Bezug auf die vier folgenden Bücher.

fasst habe, in noch grösserem Umfang als worin wir es jetzt besitzen, indem er auch die ganze Mosaische Geschichte in seiner Weise beschrieben habe, und dass erst ein späterer letzter Redactor — derselbe, welcher den Segen Moses Deuteron. 33 einschaltete — daraus den jetzigen Inhalt des Deuteronomiums herausgenommen und mit dem übrigen Werke vereinigt habe, gegen das Ende des 7. Jahrhunderts.

[1]) Bemerkenswerth ist noch die sich an Delitzsch anschliessende Ansicht von Joh. Heinr. Kurtz, Geschichte des alten Bundes, Bd. 2 (1855) S. 531 ff. Er meint, dass Moses zwar nicht unsern Pentateuch verfasst habe, sondern nur in den mittleren Büchern die Stellen, wo ihm ausdrücklich etwas als von ihm geschrieben beigelegt wird, und ausserdem Deut. Kpp. 1—32; aber der Pentateuch sei doch theils unter Josua oder nicht lange nach Josua geschrieben.

Digitized by Google

Der Inhalt der Genesis fällt, wenn wir bloss auf den Schluss dieses Buches die Geschichte des Jakob und Joseph, sehen, um 400 Jahre vor Moses, noch mehr also die früheren Abschnitte. Der Inhalt der folgenden Bücher aber ist dem Moses gleichzeitig. Bei diesen ist daher die Frage die, 182
ob sie, wie sie uns vorliegen, ganz und gar oder wenigstens einem Theile nach das Werk eines Zeitgenossen, eines Augenzeugen und Haupttheilnehmers der Begebenheiten sind oder nicht; bei der Genesis dagegen, wenn wir sie gleich als ursprünglich in Einem Zusammenhange mit den übrigen Büchern geschrieben betrachten, stellt sich die Frage ganz anders, ob diese so oder so viele Jahrhunderte nach dem Ablaufe der letzten darin enthaltenen Begebenheiten niedergeschrieben sei. Wir können nun freilich, wie wir sehen werden, die Frage in Bezug auf den einen dieser beiden Theile des Werkes nicht zum Abschluss bringen, ohne zugleich in Bezug auf den andern. Aber aus Gründen, welche später deutlicher hervortreten werden, ist es nicht unzweckmässig, dass wir vorläufig uns mehr mit den vier letzten Büchern beschäftigen, und diese darauf ansehen, ob sie uns auf einen Zeitgenossen und Theilnehmer der darin berichteten Begebenheiten als Verfasser führen, oder auf einen oder mehrere Schriftsteller späterer Zeiten.

Den wichtigsten Theil der vier letzten Bücher des Pentateuchs macht ohne Zweifel die darin enthaltene Gesetzgebung aus, und mit der Frage, ob Moses Verfasser der Bücher sei, hängt die andere zusammen, ob die darin enthaltenen Gesetze von Moses gegeben sind oder sich erst in späterer Zeit gebildet haben. Hat Moses die Bücher, wie sie uns vorliegen, verfasst, so folgt daraus ohne weiteres, dass die Gesetze darin von ihm dem Volke gegeben sind. Allein es könnten die Bücher in ihrer gegenwärtigen Gestalt einer viel späteren Zeit angehören, und dabei doch bestehen, dass die Gesetze von Moses nicht bloss gegeben, sondern auch dazu in der Gestalt, worin sie hier mitgetheilt sind, schon von ihm niedergeschrieben wären. Wir können daher hier vorläufig, abgesehen von dem eigentlichen Verfasser dieser Bücher, die Untersuchung darüber führen, ob die Gesetze darin wenigstens zum Theil sich durch ihren innern Charakter bestimmt als Mosaische zu erkennen geben.

Darüber kann kein Zweifel sein, dass die Gesetze, wie sie in diesen Büchern uns hingestellt werden, sämmtlich denselben Anspruch machen von Moses herzurühren. Es liesse sich aber gleichwol denken, dass dieselben, oder wenigstens viele davon, erst einer späteren Zeit angehörten, dass hier manches auf den ersten Gesetzgeber zurückgeführt wäre, was sich in dieser 183
Gestalt erst allmählich unter dem Volke gebildet hätte, oder dass es wenigstens in späterer Zeit erst niedergeschrieben wäre. Es ist aber zu erwarten, dass dergleichen immer mehr oder weniger Spuren der späteren Zeit wird

Digitized by Google

angenommen haben, zu welcher es niedergeschrieben ist, dass den Concipienten die Verhältnisse, die zu ihrer Zeit stattfanden, werden vor Augen geschwebt, und sich auch ganz unbewusst Beziehungen darauf werden eingemischt haben. Wenn wir dagegen hier Gesetze antreffen, bei denen dergleichen nicht der Fall ist, die ihrem ganzen Inhalte nach vielmehr sich auf einen Zustand der Dinge beziehen, der in späterer Zeit nach Moses nicht mehr stattfand, auf Verhältnisse, wie sie gerade im Mosaischen Zeitalter und nur in diesem vorhanden waren, so ist die höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass diese Gesetze nicht bloss dem wesentlichen Inhalte nach von Moses herrühren, sondern auch schon in der Gestalt, worin der Pentateuch sie uns überliefert, von Moses oder mindestens im Mosaischen Zeitalter aufgeschrieben sind. Solche Gesetze aber, die auf diese Weise ganz deutliche Spuren des Mosaischen Zeitalters an sich zu tragen scheinen, gibt es hier nun doch manche, besonders im Levit., dann auch im Num. und Exod., nämlich Gesetze, die sich auf Verhältnisse und Umgebungen beziehen, dergleichen nur stattfanden, so lange das Volk, wie es zur Zeit des Moses der Fall war, in der Wüste umherzog und seinen Aufenthalt dicht zusammengedrängt im Lager und unter Zelten hatte, die sich aber ganz anders gestalteten, nachdem das Volk sich in Besitz des Landes Kanaan gesetzt hatte und hier sich in Städten und auf dem Lande ausbreitete.

§. 12 (74). Ein Beispiel der Art bietet uns im Leviticus schon die Reihe von Gesetzen dar, womit dieses Buch beginnt, Kpp. 1—7.

Wir haben hier Vorschriften über verschiedene Arten von Opfern, welche sich auch durch den Schluss 7, 37. 38 als eine besondere kleine Sammlung zu erkennen geben: „Das ist das Gesetz vom Brandopfer, vom Speisopfer etc., welches Jehova Moses geboten auf dem Berge Sinai, da er ihm das Gebot
184 gab an die Söhne Israels, ihre Opfer Jehova darzubringen in der Wüste Sinai.“ Wo sich hier örtliche Beziehungen finden, ist es immer das Lager und die Wüste, die vorausgesetzt werden. So 4, 11. 12 (in dem Gesetz von der Darbringung eines Stieres für die Vergehungen des gesalbten Priesters): „Und das Fell des Stieres und all sein Fleisch, sammt seinem Kopfe und seinen Beinen und seinem Eingeweide und seinem Unrathe — den ganzen Stier soll man hinausbringen ausserhalb des Lagers (אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה) an einen reinen Ort auf einen Aschenhaufen und soll ihn auf Holz im Feuer verbrennen, auf dem Aschenhaufen soll er verbrannt werden.“ Ibid. V. 21 (bei dem Opfer für die Versündigung des ganzen Volkes): „Und man soll den Stier hinaustragen ausserhalb des Lagers und ihn verbrennen gleich dem vorigen Stier.“ Gehörte dieses einer späteren Zeit an, so bedurfte es einer besonderen Anbequemung an die Verhältnisse der späteren Zeiten, wenn es damals noch sollte angewandt werden. Es werden ausserdem in dieser ganzen Reihe von Gesetzen die Priester häufig gar nicht so im Allgemeinen bezeichnet, sondern namentlich als: Aaron und seine Söhne, oder: die Söhne Aaron's, die Priester, oder: die Söhne Aarons des Priesters; so 1, 5. 7. 11; 2, 2. 10; 3, 2. 5. 13; 6, 2. 7. 9. 11. 13. 18; 7, 10. 31. 33. 34; auch das würde schwerlich der Fall

Digitized by Google

sein, wenn diese Gesetze nicht in der Zeit concipirt wären, wo Aaron selbst und dessen Söhne noch dem Priesterthume vorstanden. Dass die Abfassung dieser Gesetze nicht etwa gar erst in das Zeitalter des David oder gar ein späteres fallen könne, dafür lässt sich noch der Umstand anführen, dass Kp. 4 nur von den Sündopfern bei Vergehungen des gesalbten Priesters, der ganzen Gemeinde, der Stammfürsten und Einzelner aus dem Volke die Rede ist; denn in jenem Falle würde ohne allen Zweifel der König des Volkes hier noch ganz besonders mitgenannt sein.

Ein ebenso deutliches Beispiel Mosaischer Abfassung ist Levit. 16 das Gesetz von dem grossen Versöhnungstage.

Auf die Zeit des Moses finden sich hier die deutlichsten Beziehungen. 185
So wenn es V. 10 heisst: Aaron solle den einen der beiden Böcke, welche vor der Stiftshütte hingestellt werden mussten, dem Azazel (ohne Zweifel Name eines bösen Dämons, als dessen Behausung die Wüste angesehen ward) in die Wüste hinaussenden (nämlich ihn ausserhalb des Lagers heraustreiben lassen); und ebenso V. 21. 22, dass Aaron diesen Bock solle durch einen Mann „*hinaus* in die Wüste treiben lassen, und forttragen solle der Bock auf sich alle Schuld in die Oede, und so solle derselbe in die Wüste fortgetrieben werden." Vgl. auch V. 26—28.

Derselbigen Art sind Levit. Kp. 13. 14, die Vorschriften über Verunreinigung durch den Aussatz und dessen Reinigung. 186

Auch dieser Abschnitt trägt die deutlichsten Anzeichen an sich, dass er nicht in späterer Zeit als der Mosaischen kann abgefasst worden sein, wenigstens bis 14, 32. Bis so weit beziehen sich die hier gegebenen Vorschriften durchaus nur auf ein Wohnen im Lager, wie es bei den Israeliten während des 40jährigen Zuges durch die Wüste stattfand; vgl. 13, 46; 14, 2. 3. 8. Wahrscheinlich gehören dem Moses auch die Verse 14, 33—53 an, die gesetzlichen Bestimmungen über den Aussatz an Häusern; es wird hier V. 33 f. ausdrücklich bemerkt, dass das Folgende nur bestimmt sei für die zukünftige Zeit, wo Israel im Besitze des Landes Kanaan sein würde.

Recht augenscheinlich ist ferner die Mosaische Abfassung Num. 19 bei dem Gesetze vom Reinigungswasser, welches aus der Asche einer rothen Kuh bereitet werden und dazu dienen sollte, durch Besprengung die Menschen oder Geräthe zu reinigen, welche durch Berührung eines Leichnams verunreinigt waren. 187

Es setzt dies deutlich wieder eine Zeit voraus, wo das Volk in Zelten, im Lager wohnte, und Aaron und dessen Sohn Eleasar bei ihnen Priester waren; vgl. V. 3. 4. 7. 9. 14.

Die bisher betrachteten Beispiele sind auch bereits in meiner Abhandlung in Rosenmüller's Repertorium angeführt worden. Die Widerlegung meiner Beweisführung möchte schwer gelingen. Nur wenn wir annehmen, dass nicht bloss 188

Digitized by Google

die Anordnung, sondern auch die schriftliche Aufzeichnung dieser Gesetze dem Moses oder dem Mosaischen Zeitalter angehört, lässt es sich begreifen, dass sie uns in einer solchen Form und Gestalt vorliegen, als worin wir sie im Pentateuche finden.

§. 13 (75). Zu diesen, ihrem ganzen Inhalt wie ihrer formellen Beschaffenheit nach entschieden echt Mosaischen Gesetzen gehört auch Lev. 17.

Es wird hier befohlen, alle Opfer sollten vor der Thüre der Stiftshütte
189 geschlachtet und dort Jehova dargebracht werden. Dies scheint darauf auszugehen, jegliches Opfern auf Einen Ort zu beschränken. Dass hierauf gehalten worden sei, davon findet sich in der späteren Geschichte noch lange Zeit keine sichere Spur. Nicht bloss bis zur Errichtung des Salomonischen Tempels, sondern auch noch ziemlich lange nachher baut das Volk sich Altäre, an welchen Orten es will, und bringt dort ungehindert Opfer dar, zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten, und zwar nicht bloss der zum Götzendienst geneigte Theil des Volkes, sondern selbst die eifrigsten Diener Jehova's, wie z. B. Samuel, und so manche der sonst wegen ihrer Frömmigkeit ganz besonders gepriesenen Könige Daher haben manche, und namentlich auch de Wette, nicht ohne grossen Schein behauptet, dass ein Gesetz, worin aller Opferdienst auf Einen Ort beschränkt werde, zu der Zeit nicht wohl könne vorhanden, wenigstens nicht als Mosaisch bekannt gewesen sein, und dass daher auch die Abfassung von Lev. 17 erst bedeutend später fallen müsse. Dieser Meinung war ich in meiner Abhandlung in Rosenmüller's Repertorium beigetreten, kam aber schon bald darauf zu der Ueberzeugung (welche ich auch in den Theol. St. u. Krit. 1831 aussprach), dass eine solche Annahme gleichwohl schwerlich zulässig sei, da auch dieses Gesetz auf eine Weise gestaltet ist, wie man sich nicht leicht denken kann, dass es in späterer Zeit hätte gestaltet werden können. Denn einmal ist hier überall nur von der Thüre der Stiftshütte die Rede, als dem Orte, wo die Opfer sollten dargebracht werden (V. 4. 5. 6. 9); auf den Tempel, den etwa Jehova in späterer Zeit sich werde errichten lassen, ist nicht die geringste Rücksicht genommen. Dann werden V. 3 die zu schlachtenden Thiere unterschieden in solche, die im Lager, und die ausserhalb des Lagers geschlachtet werden, eine Unterscheidung, welche für eine spätere Zeit ganz ohne Sinn würde gewesen sein.

Endlich ist aber nicht zu übersehen, was gewöhnlich ganz unberücksichtigt gelassen wird, dass hier nicht bloss verboten wird, an anderen Orten als vor der Stiftshütte Opfer darzubringen, sondern es sollen an einem anderen Orte überhaupt keine Thiere geschlachtet werden, Ochsen, Schafe oder Ziegen, weder innerhalb noch ausserhalb des Lagers; vielmehr alle, die geschlachtet
190 werden, sollen vor der Thüre der Stiftshütte geschlachtet und so Jehova zu Ehren als Freudenopfer verzehrt, das Blut aber an den Altar gesprengt und das Fett für Jehova zum Opfer angezündet werden. Ein Gesetz solchen Inhaltes konnte in solcher Gestalt nur im Mosaischen Zeitalter erlassen werden, wo sich die ganze Gemeinde des Israelitischen Volkes dicht zusammengedrängt

Digitized by Google

im Lager befand, und alle Einzelnen vom Heiligthum in der Stiftshütte doch nicht weit entfernt waren. Nur damals war eine Befolgung dieses Gesetzes überhaupt möglich. Der Zweck, den Moses bei dieser Anordnung vor Augen hatte, war kein anderer, als auf solchem Wege allen Götzendienst von Seiten des Volkes zu verhindern. Dieses gibt sich V. 7 deutlich zu erkennen. Es ist dort die Rede von einem Dienste der Böcke שְׂעִירִים, dem die Israeliten müssen ergeben gewesen sein, welcher Dienst auch 2. Chron. 11, 15 neben dem der Kälber genannt wird. Man dachte wol bei den שְׂעִירִים an dämonische Wesen in Bockgestalt, ähnlich den Griechischen Satyren; so kommen diese als Bewohner von einsamen Gegenden Jes. 13, 21; 34, 14 vor. Zu diesem Kultus mögen die Israeliten nach ihrem Auszuge aus Ägypten starke Hinneigung gehabt haben. Nun aber waren sie wohl gewohnt, mit jedem Schlachten eines Stückes Vieh die Darbringung eines Opfers zu verbinden; auch von dem, was sie bloss zur Speise schlachteten, glaubten sie doch der Gottheit irgend einen Theil darbringen zu müssen. So fand es Moses schon vor, und daran schloss er mit seiner Gesetzgebung sich an. Um nun zu verhindern, dass nicht die Israeliten beim Schlachten der Thiere dem Dienste irgend eines Götzen huldigten, wie sie wohl bisher gewohnt gewesen waren, verbot er durchaus jegliches Schlachten ausser vor dem Heiligthum Jehova's, der Stiftshütte, wo die Thiere allein Jehova zu Ehren geschlachtet wurden. Wir dürfen 191
uns nicht wundern, dass dieses ganze Gesetz bald nach der Besitznahme des Landes, wegen der Unmöglichkeit es länger zu beobachten, ganz unbeachtet blieb; und es kann deshalb aus diesem Umstande nicht gefolgert werden, dass es damals gar nicht als Mosaisch vorhanden war.

§. 14 (76). Noch andere Gesetze des Leviticus tragen zwar nicht so deutliche Spuren des Mosaischen Zeitalters an sich, wie die bisher betrachteten, haben aber ihrem ganzen Charakter wie ihrer Form nach mit diesen etwas so Verwandtes, dass wir alle Ursache haben, auch sie dem Moses beizulegen und ihre Abfassung wenigstens in das Mosaische Zeitalter zu setzen, wie sich denn z. B. Lev. 11—16 durchaus nichts findet, was uns irgend an spätere Zeiten erinnerte.

§. 15 (77). Wenn die bisher betrachteten Gesetze in der 192
Gestalt, worin sie im Pentateuch uns vorliegen, von Moses selbst oder mindestens im Mosaischen Zeitalter niedergeschrieben sind, so ergeben sich daraus folgende sichere Schlüsse: 1) Wenn auch der Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht von Moses sollte verfasst sein, und auch manche einzelne Gesetze darin erst das Produkt einer späteren Zeit sein sollten, so muss doch die darin enthaltene Gesetzgebung ihrem ganzen Geiste und Charakter nach echt Mosaisch sein. 2) Schon im Mosaischen Zeitalter muss unter dem Hebräischen

Digitized by Google

Volke Schriftstellerei üblich gewesen sein; denn ohne das würden solche Gesetze und in solcher Ausführlichkeit damals nicht aufgeschrieben sein. 3) Wir stehen beim Pentateuche (wenigstens was zunächst die drei mittleren Bücher betrifft)
193 überhaupt auf geschichtlichem Boden. Da nämlich in diesen Gesetzen dieselben Verhältnisse des Israelitischen Volkes vorausgesetzt werden, welche der geschichtliche Theil des Pentateuchs uns vorführt, so dienen sie dazu, den geschichtlichen Charakter dieses Werkes im Allgemeinen zu bezeugen.

Einzelne Gesetze, und zwar selbst solche, die deutliche Spuren des Mosaischen Charakters an sich tragen, knüpfen auch bestimmt an einzelne Ereignisse an, die hier berichtet werden. So das Gesetz über den grossen Versöhnungstag, Lev. 16, an das ib. Kp. 10, 1 ff. erzählte Schicksal der zwei Söhne des Aaron, Nadab und Abihu, welche beim Opfern umkamen, da sie Opfer auf eine andere als die von Jehova befohlene Weise darbrachten; und so wird durch jenes Gesetz diese Erzählung ganz als geschichtlich bewährt und damit wieder manches Andere, womit deren Inhalt zusammenhängt. — Noch mehr mit der Geschichte verwachsen ist eine andere Reihe von Anordnungen im Pentateuch, nämlich diejenige, welche sich auf die Einrichtung des Heiligthums und die Ordnung anderer Verhältnisse der Israeliten während ihres Zuges durch die Wüste beziehen. Dahin gehört namentlich der Abschnitt Ex. 25 bis 31.

194 In neuerer Zeit hat man zwar, und namentlich de Wette in seinen Beiträgen, auch bei Ex. 25 bis 31 gemeint, dem Moses diese Anordnungen nicht einmal ihrem Inhalte nach beilegen, geschweige deren schriftliche Aufzeichnung in das Mosaische Zeitalter setzen zu dürfen; besonders weil man meinte, die ganze Einrichtung der Stiftshütte und der übrigen Heiligthümer, wie sie hier verordnet wird, sei zu prachtvoll und künstlich, als dass man sie von einem Zeitalter wie das Mosaische erwarten oder auch nur für möglich halten könnte; es werde dabei vorausgesetzt, dass die Israeliten Gold und Silber in Menge hatten und sogar Materialien anderer Art, in deren Besitze sie schwerlich hätten sein können; es ist deshalb die Vermuthung geäussert, das Ganze, welches wir hier lesen, sei von einem viel späteren Schriftsteller aufgesetzt, der dabei die Pracht des Salomonischen Tempels vor Augen gehabt und auf die so viel frühere Zeit der Gesetzgebung übertragen hätte[1]). Allein es finden sich auch hier sehr viele Bestimmungen, die auf eine Weise ausgedrückt sind, wie sie unmittelbar nur im Mosaischen Zeitalter anwendbar waren, während doch ein späterer Verfasser, der die Verhältnisse seiner Zeit berücksichtigte, sich auch hier ganz unwillkürlich und unbewusst vielmehr dergestalt würde ausgedrückt haben, wie es diesen späteren Verhältnissen angemessen war.

[1]) Dies ist auch noch von Hartmann wiederholt, a. a. O. S. 738 ff., und es ist im Wesentlichen auch Ewald's Ansicht, Geschichte des Volkes Israel I. S. 115 ff. Ausg. 2.

Digitized by Google

Das gilt namentlich von allen Stellen, wo von den Priestern die Rede ist; so 195
27, 21; 28, 4. 12. 41. 43; 29, 4. 5; 30, 7. 10. 19. 30.

Zu diesen Verordnungen aber über die Einrichtung des Heiligthums ge- 196
hört auch noch der kleine Abschnitt Num. 10, 1—8 von den zwei silbernen Trompeten, welche angewandt werden sollten, um eine Versammlung des Volkes oder der Stammfürsten zusammenzurufen oder zum Aufbruche aufzufordern; und zwar sollte dieses durch die Söhne Aaron's geschehen. Auch diese Anordnung ist bis so weit der Art, dass sie sich zunächst und unmittelbar nur auf die Verhältnisse der Israeliten zur Zeit des Moses bezieht, wo sie im Lager dicht beisammen lebten, und ist daher ohne Zweifel echt Mosaisch (V. 9 u. 10 sind ein späterer Anhang). Zu denjenigen Abschnitten, die in hohem Grade das Gepräge der Genauigkeit, Anschaulichkeit und geschichtlichen Treue an sich tragen, gehören auch Num. Kp. 1 die Angaben über die von Moses vorgenommene Zählung der Israeliten und die Bestellung der Leviten zu Dienern des Heiligthums, die während des Zuges des Volkes die Stiftshütte mit allem dazu gehörigen Geräthe tragen und alle sich darauf beziehenden Geschäfte verrichten sollen, womit Kap. 2 zusammenhängt, welches genaue Bestimmungen über die Anordnung des Lagers enthält. Ferner Num. 4 von der Zählung der Leviten nach den drei verschiedenen Geschlechtern, worin diese sich theilten, und welche besonderen Geschäfte einem jeden dieser drei Geschlechter beim Heiligthum zugewiesen seien, Anordnungen, die sich unmittelbar auch nur auf Verhältnisse des Mosaischen Zeitalters beziehen, wo das Volk in Lagern umherzog und die Stiftshütte sammt der Bundeslade auf seinen Zügen mit sich führte.

**§. 16 (78). Wir sehen also, wie ein bedeutender Theil der Gesetze und Anordnungen des Pentateuchs sowohl dem Inhalte als der Form nach dem Mosaischen Zeitalter angehören muss. Da wir nun als ein feststehendes sicheres Ergebniss gefunden haben, dass so bedeutende Theile des Ge- 197
setzbuches von Moses herrühren, dass also auf jeden Fall das Wesentlichste der darin enthaltenen Gesetzgebung ihm angehört, so sind wir nicht berechtigt, ihm einzelne der sich darin findenden und auf ihn zurückgeführten gesetzlichen Anordnungen abzusprechen, wenn sie nicht bestimmte Spuren eines abweichenden Charakters und einer späteren Zeit an sich tragen.**

Hier kann nun auch an sich das noch nicht als Merkmal eines späteren Zeitalters gelten, dass ein Gesetz sich auf den Besitz des gelobten Landes und das Wohnen der Israeliten in demselben bezieht, denn das war ja das Ziel, welches dem Moses wie den Israeliten von ihrem Auszuge aus Ägypten an vor Augen stand; und so verursacht es kein Bedenken, dass Moses auch schon in Bezug auf diesen Zustand der Dinge gesetzliche Anordnungen getroffen habe. Wenn daher auch so manche der von ihm herrührenden Gesetze sich zunächst und unmittelbar auf die Gegenwart beziehen, auf den nomadischen Zustand des Israelitischen Volkes während des Aufenthaltes in der Wüste

Digitized by Google

und des Zuges durch dieselbe, so folgt daraus nicht, dass alle, die von ihm ausgegangen, nach diesem Gesichtspunkte abgefasst sind; nur werden wir erwarten, dass bei solchen, die mehr die späteren Verhältnisse nach der Besitznahme vor Augen haben, wenn sie von Moses herrühren, diese Beziehung auf die Zukunft ausdrücklich bemerklich gemacht sei.

§. 17 (79). Ausser den Gesetzen gibt es im Pentateuch auch einzelne Lieder, welche die bestimmtesten Anzeichen gerade des Mosaischen Zeitalters an sich tragen.

Diejenigen, welche den Anfang der Schriftstellerei unter den Hebräern
198 meinen überhaupt in ein späteres Zeitalter als das Mosaische setzen zu müssen, sind natürlich geneigt, auch die Abfassung der im Pentateuch enthaltenen Lieder dem Moses oder anderen, denen sie dort beigelegt werden, abzusprechen, und sie als das Produkt späterer Dichter zu betrachten. An und für sich können wir es uns auch gar wohl als möglich denken, dass ein späterer Geschichtschreiber oder ein anderer Schriftsteller vermöge einer rein poetischen Fiction diese Lieder im Namen des Moses oder der Zeitgenossen des Moses verfasst habe, indem er sich möglichst in die Verhältnisse dieser früheren Zeit zu versetzen suchte. Es konnte das auch selbst ohne allen Vorsatz zu täuschen geschehen, auf ähnliche Weise wie es bei den klassischen Schriftstellern der Alten ganz gewöhnlich ist, dass sie im Namen der Helden, von denen sie handeln, selbst ausführliche Reden componiren. Es hat daher eine solche Vorstellung auch durchaus nicht gerade etwas Anstössiges; es konnte dergleichen bloss bezwecken, die Empfindungen und Gedanken der Männer, in deren Namen solche Lieder gedichtet wurden, dadurch desto anschaulicher den Lesern vorzuführen. Allein es wird dann doch nicht leicht fehlen, dass sich in den auf solche Weise entstandenen Liedern Beziehungen auf die Zeit des Schreibenden und deren Verhältnisse finden; man erwartet dann, dass die Vorstellungen des Verfassers, seine Wünsche und Besorgnisse durchblicken oder sich in dem Liede abspiegeln. Eben dasselbe würde, wenn auch in geringerem Grade, leicht dann eintreten, wenn Lieder vielleicht ursprünglich in einem früheren Zeitalter — dem Mosaischen — gedichtet, aber erst in späterer Zeit nach mündlicher Ueberlieferung niedergeschrieben wären. Wenn sich dagegen hier Lieder finden, die als dem Mosaischen Zeitalter angehörend bezeichnet werden, und die irgend Beziehungen auf die Verhältnisse späterer Zeiten gar nicht enthalten, dagegen voll sind von individuellen Zügen, welche gar nicht anders verständlich sind noch irgend einige Bedeutung haben, als nur in Beziehung auf diese Verhältnisse zur Zeit des Moses, so findet wohl
199 eine so grosse Wahrscheinlichkeit statt, als hier nur möglich ist, dass dieselben schon im Mosaischen Zeitalter nicht bloss gedichtet, sondern auch aufgeschrieben sind und sich von daher uns erhalten haben.

Am bestimmtesten scheinen nun von allen Liedern im Pentateuche die, welche sich Num. 21 finden, aus der Mosaischen Zeit hervorgegangen zu sein; es sind drei Lieder, welche sich auf die dort erzählten Ereignisse beziehen.

Das erste Lied Num. 21, 14. 15, welches nach der ausdrücklichen Angabe

Digitized by Google

herübergenommen ist aus dem Buche der Kriege Jehova's, scheint angeführt zu werden zum Beweise, dass der Bach Arnon die Grenze zwischen den Moabitern und Ammonitern bilde.

Das zweite V. 17. 18 bezieht sich auf die Entdeckung eines Brunnens während des Zuges der Israeliten, an einem Orte, der deshalb Beer genannt ward.

„Steige auf, Brunnen!
Singet ihm entgegen!
Brunnen, den Fürsten gegraben,
Den Edle des Volkes gehöhlt
Mit ihrem Scepter und mit ihren Stäben."

So, heisst es, sang damals Israel, und nicht leicht kann ein Gedicht mehr den Charakter der Echtheit und Ursprünglichkeit an sich tragen, als dies einfache Lied. Aus dem Inhalte des Liedes selbst ergeben sich uns erst die näheren Umstände der in der vorhergehenden Erzählung nur kurz angedeuteten Begebenheit, dass die Fürsten und Edlen — während vielleicht das Volk murrte, — mit ihren Stäben in die Erde gruben und dabei den Brunnen entdeckten. Dieses konnte dann leicht Veranlassung geben zu einem solchen Liede, worin das Ereigniss besungen ward, das aber ohne allen Zweifel unmittelbar nach der Begebenheit oder wenigstens sehr bald nach derselben abgefasst und niedergeschrieben ist; denn ohne dies würde es, eben weil es an sich so unbedeutend ist, sich uns schwerlich erhalten haben, und noch weniger würde ein späterer Dichter sich veranlasst gefühlt haben, gerade ein solches Lied auf ein früheres Ereigniss zu dichten. 200

Das dritte Lied V. 27—30 wird erwähnt bei Gelegenheit der Besiegung der Amoriter durch die Israeliten und namentlich der Einnahme ihrer Hauptstadt Hesbon und bezieht sich auf dieses Ereigniss in so anschaulicher Weise und mit so speciellen Zügen, dass es auch nur das Werk eines gleichzeitigen Israelitischen Dichters sein kann (Rosenmüller's Repertorium 1. S. 4 ff.).

Aus dem Mosaischen Zeitalter könnten aber selbst solche Lieder stammen, die in der Gestalt, worin sie uns gegenwärtig vorliegen, einzelne Züge enthalten, welche das Produkt einer späteren Zeit zu sein scheinen, indem dergleichen von späteren Abschreibern oder Sammlern könnten aufgetragen sein; wie das nicht unwahrscheinlich mit dem Lobgesange des Moses nach dem Untergange der Ägypter im Rothen Meere, Exod. 15, der Fall ist; worüber siehe § 52.

---

§. 18 (80). Da wir nun in dem Pentateuch so manche unverkennbare Spuren des echt Mosaischen antreffen, so scheint, auch ohne Rücksicht auf die geschichtliche Überlieferung, die Vermuthung sehr nahe zu liegen, dass der Pentateuch ganz

Digitized by Google

und gar, so wie er in unserem Hebräischen Codex vorliegt, sowohl dem gesetzlichen als dem geschichtlichen Inhalte nach,
201 ein Werk des Moses oder wenigstens des Mosaischen Zeitalters sei. Indessen stehen doch auch dieser Annahme sehr bedeutende Gründe im Inhalte dieses Werkes entgegen, sowohl im Charakter einzelner Stellen und einzelner grösserer oder kleinerer Abschnitte, als auch in der Art und Weise, wie die einzelnen Bestandtheile zu einem geschichtlichen Ganzen zusammengesetzt sind. Einige der auffallendsten Erscheinungen dieser Art sind folgende [1]):

Einzelne Stellen, die deutlich auf geschichtliche Verhältnisse hindeuten, welche erst in späterer Zeit eintraten, und diese als zur Zeit des Schriftstellers gegenwärtig voraussetzen:

Gen. 12, 6: „Abram durchzog das Land bis an den Ort Sichem bis an die Terebinthe More: und es waren die Kanaaniter damals im Lande.“ Hier lässt sich nicht verkennen, dass dieses damals hinweist auf eine Zeit, wo die Kanaaniter nicht im Lande waren.

Zum Theil hat man nun gemeint, es bilde einen Gegensatz gegen eine frühere Zeit, wo die Kanaaniter noch nicht im Lande waren, entweder weil die Menschen sich überhaupt noch nicht auf der Erde zerstreut hatten, oder wenigstens die Kanaaniter damals hier noch nicht ihren Sitz aufgeschlagen hatten, wobei man voraussetzt, dass sie früher ihren Wohnsitz in einem andern Lande hatten. Noch anders erklärt es Hengstenberg (Authentie II S. 185), welcher glaubt, es beziehe sich bloss auf die Verheissung, welche Gott nach ib. V. 7 dem Abraham ertheilte, dass Er seinem Samen dieses Land geben wolle, so dass hier bloss der Gegensatz der Gegenwart gegen den, nach dem gleich Folgenden verheissenen, zukünftigen Zustand markirt werde. Aber beide Erklärungsweisen sind unnatürlich, die letztere noch mehr als die erstere. Ein Schriftsteller im Mosaischen Zeitalter hätte, auch wenn er diese göttliche Verheissung über den zukünftigen Besitz des Landes durch die Israeliten vor Augen gehabt hätte, doch gar keine Veranlassung haben können, diese Bemerkung hier auf solche Weise einzuschalten, zu einer Zeit, wo dieser
202 Zustand, dass die Kanaaniter im Lande wohnten, noch fortdauerte und dies allen Israeliten hinreichend bekannt war. Die Bemerkung ist nur natürlich, wenn sie gemacht ist zu einer Zeit, wo jenes Verhältniss nicht mehr bestand, also nach der Besitznahme des Landes durch die Israeliten.

[1]) Wir können hierbei zum Theil auch die Genesis gleich mit berücksichtigen, denn, da die übrigen Bücher deutlich als deren Fortsetzung geschrieben sind, so dienen die Spuren einer späteren Zeit in der Genesis zugleich zum Beweise, dass das Ganze seine jetzige Gestalt nicht vor diesem späteren Zeitalter könne erhalten haben.

Digitized by Google

Ebenso verhält es sich mit Gen. 13, 7: „Und es war Hader zwischen den Viehhirten Abram's und den Viehhirten Lot's; und die Kanaaniter und Pheresiter wohnten damals im Lande"; also Abraham und Lot mit ihren Heerden waren in der Gegend nicht einmal allein, um so leichter konnte es ihnen in derselben durch ihr dichtes Zusammenwohnen zu beengt werden. So hängt diese Bemerkung mit dem Inhalte der Erzählung sehr passend zusammen, und es hat nicht den Anschein, als sei sie, wie manche gemeint haben, erst durch eine spätere Einschaltung in dieselbe hineingekommen. Dann ist sie aber ein Beweis, dass die Erzählung, so wie sie hier lautet, erst in einer Zeit niedergeschrieben wurde, wo diese Völkerschaften nicht mehr im Lande wohnten.

Gen. 36, 31: „Und dies sind die Könige, welche geherrscht haben in Edom, bevor ein König herrschte über die Söhne Israels." Auch von dieser Stelle wird kein Unbefangener zu behaupten wagen, dass Moses oder ein Schriftsteller im Mosaischen Zeitalter sie habe schreiben können. Sie setzt wenigstens das Zeitalter des Saul voraus.

Manche haben zwar auch diese Bemerkung dem Moses beilegen zu können gemeint, als welcher sich so habe ausdrücken können in Beziehung auf die dem Abraham und dem Jakob gegebene Verheissung, dass Könige von ihnen ausgehen würden, Gen. 17, 6. 16; 35, 11. Die Beziehung auf die ersteren Stellen, auf die dem Abraham in dieser Beziehung ertheilte Verheissung, ist ganz unzulässig. Denn Abraham war ja nicht bloss Stammvater der Israeliten sondern auch anderer Völkerschaften, wie namentlich auch der Edomiter; und so hätte ja ein früherer Schriftsteller aus jener Verheissung, wenn er dieselbe auch kannte, gar nicht ohne Weiteres so bestimmt ersehen können, dass auch gerade die Israeliten einst unter das Regiment von Königen kommen würden, und er hätte also schon aus diesem Grunde sich auf diese Weise schwerlich ausdrücken können. Eher kann die Beziehung auf 35, 11 stattfinden, wo dem Jakob die gleiche Verheissung gegeben wird, dass Könige aus seinen Lenden hervorgehen würden; denn das konnte bloss von Israelitischen Königen ver- 203
standen werden, da Jakob bloss Stammvater der Israeliten war. Und so beruft denn Hengstenberg (a. a. O. II S. 202ff.) sich besonders auf diese Stelle als Beweis, dass jene Bemerkungen nichts enthalten, was nicht von Moses geschrieben sein könne. Allein diese ganze Annahme, dass jene geschichtlichen Bemerkungen sich auf ein noch gar nicht Existirendes, sondern nur durch eine Verheissung angedeutetes Verhältniss beziehen, hat schon an sich etwas höchst Unnatürliches. Es kommt noch dazu, dass, so wie dieses hier lautet, wir vermuthen müssen, dass die in der folgenden Liste aufgeführten Edomitischen Könige einer nach dem andern regiert haben bis gegen die Zeit hin, wo das Volk Israel unter Könige kam. Und so würde noch deutlicher erhellen, dass dieses nicht von Moses oder irgend einem Schriftsteller aus dem Mosaischen Zeitalter könne verzeichnet sein.

Gen. 40, 15 spricht Joseph zum Mundschenken des Pharao: „Ich bin gestohlen aus dem Lande der Hebräer." Gemeint kann nur das Land

Digitized by Google

Kanaan sein, sei es das ganze Land oder ein Theil desselben. Immer aber hätte Joseph sich auf diese Weise nicht ausdrücken können, da zu der Zeit die Hebräer in diesem Lande wie Fremdlinge umherzogen und von festen Besitzungen so gut wie gar nichts hatten. Der Ausdruck erklärt sich nur, wenn wir an eine spätere Zeit denken, wo die Hebräer sich in den Besitz des Landes gesetzt hatten, und es führt uns dieses daher auf einen späteren Geschichtschreiber, welcher dem Joseph diese von den späteren Verhältnissen hergenommene Bezeichnung in den Mund gelegt hat.

Gen. 14, 14: "Abram jagte ihnen nach bis Dan." Dagegen Richt. 18, 29: "Sie (die Daniter) gaben der Stadt (Lajisch) den Namen Dan nach dem Namen ihres Stammvaters Dan; aber Lajisch war der Name der Stadt vordem." Eben dieses wird Jos. 19, 47 bemerkt, nur dass dort der frühere Name der Stadt
204 Leschem genannt wird. Manche Ausleger haben deshalb Gen. a. a. O. nicht an die bekannte Grenzstadt im Norden Palästinas, sondern an eine andere Stadt des Namens Dan denken wollen, doch ist das nicht recht wahrscheinlich. Noch weniger ist es Deut. 34, 1 zweifelhaft, dass das dort genannte Dan die Stadt der Daniter sei.

Ex. 16, 35: „Und die Söhne Israels assen das Man 40 Jahre lang; bis sie an die Grenze des Landes Kanaan kamen, assen sie das Man," welches deutlich beweist, dass dieses erst nach Ablauf der vierzig Jahre nicht bloss, sondern erst nach Ankunft der Israeliten im Lande Kanaan geschrieben sein könne. Vgl. Jos. 5, 12, wonach diese Gabe nach dem Uebergange der Israeliten über den Jordan sogleich aufhörte. [Aus dem Leviticus vgl. Kap. 18, 24. 25. 28.]

§. 19 (81). Num. 15, 32–36 lesen wir eine kleine Erzählung, dass ein Mann, der am Sabbathe Holz gelesen, in Verhaft gebracht und darnach gesteinigt worden sei. Diese Erzählung fängt an mit den Worten: „Und als die Israeliten in der Wüste waren, fanden sie einen Mann etc."

Bei der Wüste können wir nur an die Arabische denken. Da aber setzt diese Ausdrucksweise voraus, dass dies aufgeschrieben ist, als sie sich nicht mehr in der Wüste befanden, führt also auf ein späteres Zeitalter. Ueberhaupt lässt sich nicht wohl denken, dass Moses oder ein anderer Geschichtschreiber in seinem Zeitalter hätte diese Erzählung auf solche Weise einleiten können, mitten unter lauter Erzählungen, die alle sich ebenso auf diesen Aufenthalt in der Wüste beziehen.

Deut. 1 1: „Dies sind die Reden, die Moses zu ganz Israel redete jenseit des Jordan," und ebenso V. 5, offenbar geschrieben von einem, der sich diesseit des Jordan be-
205 fand, also erst nach dem Tode des Moses und nach der Besitznahme des Landes Kanaan durch die Israeliten.

Bei der Voraussetzung der Mosaischen Abfassung übersetzt man בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן „diesseit des Jordan", was sich aber durch den Sprachgebrauch nicht rechtfertigen lässt. Eher kann man sagen, dass die Formel

Digitized by Google

עֵבֶר הַיַּרְדֵּן eine stehende Benennung für die Gegend östlich vom Jordan war, so dass sie in diesem Sinne angewandt werden konnte, auch ohne Rücksicht darauf, wo gerade der Schreibende sich befand. So kommt dies allerdings in späterer Zeit öfter vor. Allein es lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass dieser Sprachgebrauch sich erst unter den Hebräern gebildet hat, als sie im Lande Kanaan und der grösste Theil des Volkes westlich vom Jordan wohnten, und da hätte Moses oder ein Schriftsteller in seinem Zeitalter sich auf diese Weise, so lange er selbst sich am östlichen Ufer befand, von demselben gewiss nicht ausdrücken können. Im Deuteronomium ist dieser Gebrauch um so weniger wahrscheinlich, da hier mehrmals in Reden des Moses der Ausdruck בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן sogar bestimmt von dem Lande Kanaan westlich vom Jordan steht, nämlich: jenseit des Jordan, vom Standpunkt des Redenden aus (3, 20. 25; 11, 30), obwol er auch da (in einer Rede des Moses) von dem ost-Jordanischen Lande steht 3, 8 (wie in der Rede des Schriftstellers a. a. O., so wie 4, 41. 46. 47. 49). Wäre aber Moses selbst der Schriftsteller, der sich im ost-Jordanischen Lande befand, so würde er jenen Ausdruck בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן gewiss nur von dem Lande westlich vom Jordan, dem eigentlichen Kanaan, gebraucht haben. [Vgl. Ewald, Jahrb. VII. S. 211 f.]

Deut. 2, 12: „Und in Seïr wohnten die Horiter vor Zeiten, und die Söhne Esau's vertrieben und vertilgten sie vor sich und wohnten an ihrer Statt, so wie Israel gethan an dem Lande seiner Besitzung, dass ihm Jehova gegeben."

Auch dieses setzt deutlich eine Zeit voraus, wo die Israeliten sich bereits in Besitz des Landes gesetzt und daraus die dasselbe bisher bewohnenden Völker vertrieben hatten, also eine Zeit nach Moses.

Deut. 3, 11: „Nur Og, der König von Basan, war übrig von den Riesen: siehe, sein Sarg von Eisen, stehet er nicht zu Rabba im Lande der Amoriter, 9 Ellen seine Länge und 4 Ellen seine Breite etc."

Die Besiegung des riesenhaften Königs wird Num. 21, 33 ff. erzählt, und würde darnach ins vierzigste Jahr des Zuges fallen, wenige Monate vor den Tod des Moses. Da aber hätte Moses sicher nicht so bald nachher sich 206
über den Sarg dieses Königs auf solche Weise ausdrücken können, wie hier geschieht; es wird hier davon offenbar wie von einer noch erhaltenen Antiquität gesprochen.

Deut. 3, 14: „Jair, der Sohn (d. h. Nachkomme) Manasse's, nahm den ganzen Strich Argob bis an die Grenze der Gessuriter und Maachatiter, und nannte Basan nach seinem Namen Dörfer Jair's bis auf diesen Tag."

Es bezieht sich dies auf Num. 32, 41, wo von diesen Dörfern die Rede ist, welche Jair, Sohn des Manasse, eingenommen und Dörfer Jair's genannt habe. Dieselben werden auch Jos. 13, 30 unter dem Besitzthume des halben

Digitized by Google

Stammes Manasse mit aufgeführt. Eine andere Überlieferung über den Ursprung dieses Namens findet sich Richt. 10, 3. 4, wo er von einem anderen Jair hergeleitet wird, gleichfalls vom Stamme Manasse, im Zeitalter der Richter, der selbst 22 Jahre lang Richter war. Dieser „hatte 30 Söhne, welche auf 30 Eseln ritten und 30 Städte hatten. Man nennt sie Jair's Dörfer bis auf diesen Tag, und sie liegen im Lande Gilead." Wir haben also unverkennbar hierüber zwei abweichende Überlieferungen, indem nach der einen die Ortschaften in Gilead, die auch noch in der späteren Zeit den Namen Dörfer Jair's führten, diesen Namen sollen schon zur Zeit des Moses erhalten haben, nach der andern erst über 300 Jahre nach dem Tode des Moses. Wenn das letztere der Fall war, so würde in beiden Stellen des Pentateuchs ein Anachronismus stattfinden, und könnten dieselben erst geraume Zeit nach dem Zeitalter des Richters Jair niedergeschrieben sein. So sieht z. B. Vater die Sache an (III, S. 635 f. 645 f.), und es lassen sich dafür nicht ganz unbedeutende Gründe anführen. Halten wir uns aber auch an die Darstellung des Pentateuchs, so würde diese Besitznahme der Gegend durch den Jair und folglich auch die Benennung derselben nach seinem Namen erst in die allerletzte Zeit von Moses Leben fallen können, und auf keinen Fall kätte Moses dies hier auf eine solche Weise anführen können: er nannte Basan nach seinem Namen „Dörfer Jair's bis auf diesen Tag." Dieses setzt nothwendig voraus, dass seit dieser Namengebung bereits eine geraume Zeit abgelaufen war.

207 Deut. 33, 1: „Und das ist der Segen, womit Moses, der Mann Gottes, die Söhne Israels segnete vor seinem Tode."

Ueber den Segen des Moses selbst und dessen Abfassungszeit reden wir erst später (s. §. 65). Aber wie es sich damit auch verhalten möge, so können diese einleitenden Worte doch sicher nicht von Moses sein, da darin der Tod des Moses schon vorausgesetzt wird; auch ist die Bezeichnung desselben mit dem ehrenden Epitheton Mann Gottes natürlicher von der Hand eines andern Schriftstellers, als von der eignen des Moses selbst. Es führt uns das also darauf, dass der Segen, wenn er auch von Moses selbst gedichtet sein sollte, in die geschichtliche Erzählung nicht von ihm selbst eingefügt ist.

Noch entschiedener gehört hieher Deut. Kap. 34, welches den Tod und das Begräbniss des Moses erzählt, und was sich darin unmittelbar anschliesst.

Josephus Ant. IV. 8, 48 und Philo de vita Mosis III. §. 39 gehen zwar so weit, dass sie auch die Abfassung dieses Abschnittes dem Moses zuschreiben, der denselben in prophetischem Geiste niedergeschrieben habe; und dem sind auch manche andere gefolgt; doch halten bei weitem die meisten, welche sonst den ganzen Pentateuch dem Moses beilegen, dieses Kapitel für einen späteren Zusatz. Die meisten früheren waren dann der Meinung, dass derselbe von Josua sei, der ihn nach dem Tode des Moses zum Gesetzbuche als Schluss hinzugefügt habe, so schon der Talmud (s. oben §. 6), ebenso Carpzov u. A. Allein dass dieser Abschnitt erst aus einer bedeutend späteren Zeit sein könne, zeigen Ausdrücke, wie V. 6: „Kein Mensch kennet sein Grabmal bis auf

Digitized by Google

diesen Tag;" V. 10: „Und es stand hinfort kein Prophet auf in Israel, wie 208
Moses, den Jehova kannte von Angesicht zu Angesicht etc."

§. 20. (82). Das Num. 21, 14 citirte Buch der Kriege Jehova's [nach Geiger ein Product falscher Punktation DMZ XVI S. 288] wird vermuthlich die Eroberung des h. Landes, die hauptsächlich durch Josua geschah, zum Inhalt gehabt haben. Setzen wir aber auch die Abfassung noch in die Zeit des Moses, so lässt sich doch nicht wohl denken, dass Moses selbst oder ein Schriftsteller des Mosaischen Zeitalters dasselbe könnte auf diese Weise, wie dort der Fall ist, citirt haben, als die Quelle für ein Lied, welches selbst ohne Zweifel dem Mosaischen Zeitalter angehört. Es deutet diese Citation jedenfalls auf einen bedeutend später lebenden Schriftsteller, welcher die Geschichte der Israeliten zur Mosaischen Zeit nach der schriftlichen oder mündlichen Ueberlieferung schrieb.

§. 21 (83). Auch unter den Gesetzen gibt es mehrere der Art, dass wir nicht wohl glauben können, sie seien in dieser Gestalt während des Zuges durch die Wüste von Moses erlassen und aufgeschrieben, indem sie sich entweder auf Verhältnisse beziehen, die Moses schwerlich auf solche Weise in seiner Gesetzgebung berücksichtigen konnte, oder diese späteren Verhältnisse sogar bestimmt als schon gegenwärtig voraussetzen.

Ersterer Art ist z. B. Deut. 17, 14–20. das Königsgesetz, da sehr wenig wahrscheinlich ist, dass Moses schon in Bezug auf das Königthum sollte ein Gesetz gegeben haben.

Das Königthum war in der ursprünglichen Anlage des theokratischen Staates der Israeliten nicht gegründet; und, als es nachher eingeführt ward. erscheint es als etwas Fremdartiges und wider den Willen Jehova's Hinzukommendes, als etwas, durch dessen Begehren die Israeliten eine Verwerfung Jehova's, als ihres eigentlichen Königs aussprachen (1. Sam. 8, 7: denn nicht 209
dich [Samuel] haben sie verworfen, sondern mich). Zwar ist in unserm Gesetze das Königthum nicht gerade empfohlen, noch als etwas Gott Wohlgefälliges hingestellt; aber es wird an sich ebenso wenig als etwas Jehova Missfälliges bezeichnet. Immerhin erscheint die Annahme unnatürlich, dass Moses sollte Verordnungen ertheilt haben für eine solche Regierungsweise, die mit den von ihm gegründeten theokratischen Einrichtungen gar nicht im Zusammenhang stand und welche er selbst nicht wollte eingeführt wissen. Wäre ein solches Gesetz als Mosaisch vorhanden gewesen, so hätte Samuel sich nicht so lange sträuben können, den Israeliten ihr Verlangen nach einem Könige zu bewilligen; sie würden höchst wahrscheinlich auch schon früher in der so vielfältig bedrängten Periode der Richter, nach einem Könige Verlangen getragen und ihn über sich gesetzt haben. 1. Sam. wird noch erzählt,

Digitized by Google

Samuel habe, nachdem Saul öffentlich zum Könige ernannt war, auf Jehova's Befehl dem Volke das Recht des Königthums (מִשְׁפַּט הַמְּלוּכָה) gesagt und dieses in ein Buch aufgeschrieben und es niederlegt vor Jehova (bei der Bundeslade — 1. Sam. 10, 25, vgl. 8, 9); wobei auch nicht die mindeste Hindeutung oder Beziehung darauf genommen wird, dass ein solches Recht des Königthums bereits im Mosaischen Gesetze bestände.

In andern Gesetzen werden spätere Verhältnisse ohne Weiteres als gegenwärtig vorausgesetzt. So Deut. 19, 14: „Du sollst nicht die Grenze deines Nächsten verrücken, welche die Vorfahren (רִאשֹׁנִים) gezogen in deiner Besitzung, die du besitzest im Lande, welches Jehova dein Gott dir gibt einzunehmen."

Ferner gehören hierher Deut. 20 die Gesetze, welche das Kriegswesen betreffen, und welche den festen Besitz des Landes ohne weiteres voraussetzen. So V. 5. 6: „Und die Vorsteher sollen zu dem Volke reden und sprechen: Wer ist, der ein neues Haus gebaut und es noch nicht bezogen? der gehe und kehre zu seinem Hause zurück, dass er nicht sterbe im Streite und ein anderer es beziehe. Und wer ist, der einen Weinberg gepflanzt und noch nicht von ihm die ersten Früchte genossen? der gehe und kehre zu seinem Hause zurück, dass er nicht sterbe im Streite und ein anderer die ersten Früchte von ihm geniesse." Sicher können wir annehmen, dass es ganz anders würde gelautet haben, wenn Moses ein solches Kriegsgesetz gegeben zu einer Zeit, in die es nach dem Deuteronomium fallen würde, als das Volk noch jenseit des Jordan war und noch die Kanaanitischen Völkerschaften aus dem ihm von Jehova verheissenen Lande zu vertreiben hatte, und dass, wenn der Gesetzgeber hierbei zugleich die späteren Verhältnisse mit berücksichtigt hätte, er dann doch wenigstens beides würde getrennt, und besonders hervorgehoben haben, was noch fürs Erste der Drang der Umstände dem Volke auferlegte.

Ex. 22, 28. 29 wird schon vorausgesetzt, dass die Israeliten den Priestern bereits Erstlingsgaben vom Vieh wie vom Wein und von den Feldfrüchten darbringen; denn es wird ihnen, ohne dass über die Darbringung selbst vorher etwas angeordnet ist, eingeschärft, dass sie damit nicht zögern sollen. Dieses aber findet sich hier gleich mit unter den ersten gesetzlichen Verordnungen, die am Sinai ertheilt seien. So finden sich auch in derselben Reihe, Kp. 23, 10. 11. 16, Gesetze über die Bebauung der Aecker, der Wein- und Oelberge, so wie über das Erntefest; dergl. hier in so früher Zeit wenigstens auch auffallen müssen. Ib. V. 19 wird schon das Bestehen des Heiligthums, des Hauses Jehova's vorausgesetzt, während doch die Anordnungen über die Einrichtung des Heiligthums erst später folgen.

Lev. 26, 3—45 wird eine Ermahnungsrede des Moses an das Volk mitgetheilt, die, wie sie hier lautet, erst einer bedeutend späteren Zeit als der Mosaischen angehört, einer Zeit, wo das Volk sich schon nach der Besitznahme des Landes vielfältig dem Götzendienste hingegeben hatte und deshalb von Jehova schon mannichfach bestraft worden war. So heisst es V. 30:

Digitized by Google

„Und ich will eure Höhen vertilgen und eure Säulen umstürzen"; wo deutlich vorausgesetzt wird, dass das Volk sich bereits durch Götzendienst und Höhendienst im Lande versündigt habe; letzteren aber finden wir erst in der späteren Periode der Könige besonders gerügt. Und V. 34 f. 43 heisst es, dass das Land alsdann (wenn nämlich seine Bewohner ins Exil geführt seien) seine 211
Sabbathe halten werde, wie es diese nicht gehalten habe, während das Volk in demselben wohnte; wo vorausgesetzt wird, dass die Sabbathjahre und Jobeljahre, während deren das Land unbebaut bleiben und gleichsam ausruhen sollte, von dem Volke, während es im ruhigen Besitze des Landes war, nicht auf die angeordnete Weise gefeiert worden seien.

So ist auch das Lied Deut. 32, welches Moses das Volk gelehrt haben soll, derartig gestaltet, dass schon wie auf etwas Vergangenes hingewiesen wird, sowohl darauf, dass Jehova dem Volke zum Besitze des Landes Kanaan und zum Genusse der Erzeugnisse desselben verhalf (V. 12—14), als auch auf den Undank des Vollkes, welches, da es ihm wohl ging, Jehova seinen Schöpfer vergass und neue Götter, die seine Väter nicht verehrten, anbetete (V. 15—18).

§. 22 (84). Ein anderer Grund liegt in den mancherlei Wiederholungen, die sich in diesen Büchern finden, zunächst in der Gesetzgebung.

Dass in dem Deuteronomium die Gesetze der früheren Bücher wiederholt sind, liegt allerdings in der ganzen Anlage, obwohl es auch immer etwas Eigenthümliches hat, dass Moses nicht bloss in der kurz vor seinem Tode gehaltenen langen Rede an das Volk diese früher erlassenen und verzeichneten Gesetze einem grossen Theile nach sollte dem Volke aufs Neue bis ganz ins Einzelne hinein wieder in Erinnerung gebracht haben, sondern dass er dann auch noch eine solche Rede ganz in extenso sollte aufgeschrieben haben, als einen integrirenden Theil des Gesetzbuches selbst. Allein auch davon abgesehen, nehmen wir die drei früheren Bücher nur für sich und betrachten die darin enthaltene Gesetzgebung am Sinai, so finden sich mancherlei auffallende Wiederholungen, sowohl in einzelnen Gesetzen, als in ganzen Reihen von gesetzlichen Anordnungen.

Ex. 34, 17—26 haben wir eine Gruppe von verschiedenen gesetzlichen Bestimmungen, welche sich sämmtlich schon in der Sammlung Kpp. 21—23 finden, und zum Theil genau und wörtlich damit übereinstimmend; zum Theil sind hier auch an beiden Stellen diese verschiedenen Gebote auf ganz gleiche Weise mit einander in Verbindung gesetzt.

Wir lesen Ex. 34, 23—26 ganz in derselben Folge und Verbindung wie Kp. 23, 17—19: a) dass alle Männer drei Mal alljährlich vor Jehova erscheinen sollen; b) dass beim Schlachten des Passahlammes kein Sauerteig solle an- 212
gewandt und das Fett nicht bis zum andern Morgen aufbewahrt bleiben: c) dass die Erstlinge der Feldfrüchte sollen ins Haus Jehova's gebracht werden; d) dass das junge Böckchen nicht solle gekocht werden in der Milch seiner

Digitized by Google

Mutter. [Vgl. die Göttinger Nachrichten 1862, S. 304.] Es lässt sich doch in der That nicht leicht denken, dass hier so kurz hinter einander ganz dieselben Gesetze über dergleichen Gegenstände nicht bloss auf Jehova's Befehl von Moses sollten den Israeliten kund gethan, sondern auch von ihm in diesem Werke so kurz hinter einander aufgeschrieben sein.

So ist auch Ex. 23, 9 ganz dasselbe Verbot wiederholt, was schon in derselben Reihe 22, 20 gegeben war, den Fremdling nicht zu drücken, und ganz auf dieselbe Weise begründet: „denn auch ihr seid Fremdlinge gewesen im Lande Ägypten."

Lev. 20 enthält Strafgesetze und Ermahnungen mancherlei Art, die sich fast alle auf dieselbe Weise kurz vorher Kp. 18 finden, nur dort meistens in besserer Ordnung. Auch hier ist wenig wahrscheinlich, dass Moses sollte beide Kapitel so hinter einander niedergeschrieben und dieselben Vorschriften, die er in dem einen gegeben hatte, so kurz darnach wiederholt haben, noch dazu das zweite Mal in einer nicht so guten Ordnung.

§. 23 (85). Auch in den historischen Theilen gibt es hier mancherlei Wiederholungen, wo an verschiedenen Stellen dieselben Ereignisse und Verhältnisse behandelt werden, so dass zum Theil der Schein entsteht, als seien es verschiedene Gegenstände, die der Zeit nach aufeinander gefolgt seien.

Num. Kp. 11 wird erzählt, wie das Volk, überdrüssig des fortwährenden Genusses des Manna, Verlangen nach Fleisch getragen und deshalb gemurrt habe, und wie ihnen dann die Wachteln gegeben, aber auch der Zorn Jehova's über sie entbrannt sei und eine grosse Plage über sie verhängt habe (daher der Ort = Gräber der Lüsternheit). Es ist hier nicht die geringste Andeutung darüber, dass eine solche Gabe von Wachteln dem Volk auch schon ein anderes Mal, etwa ein Jahr früher, verliehen sei, sondern sie erscheint in der Erzählung wie das erste und einzige Beispiel der Art. Aber Ex. 16, 12ff. wird schon bei der Gabe des Manna zugleich mit erzählt, dass Jehova dem Volke Wachteln als Fleischspeise gesandt habe. Sehr wahrscheinlich ist dieses eben dasselbe, was Num. 11 ausführlicher berichtet wird, so dass in der Erzählung
213 des Exodus zwei verschiedene Thatsachen zusammengefasst sind, die der Zeit nach weiter auseinander lagen, nämlich die Gabe des Manna und die der Wachteln.

Eben dasselbe ist wahrscheinlich der Fall Ex. 17, 1—7, wo erzählt wird, wie das Volk in einer Lagerstätte zu Raphidim an Wassermangel gelitten und deshalb von neuem gemurrt habe, bis Moses durch das Schlagen mit seinem Stabe an einen Felsen aus demselben Wasser hervorgelockt habe, und wie der Ort davon Massa und Meriba genannt sei, das erstere = Versuchung, weil sie Gott versuchten, das andere = Hader. Es ist schon auffallend, dass ein und derselbe Ort beide Namen zugleich sollte erhalten haben. Num. 20, 1—13 wird aber etwas Ähnliches erzählt, dass in Bezug auf ein solches Ereigniss einem Orte der Name Wasser von Meriba, Haderwasser, ertheilt sei, welcher Ort aber hiernach bei Kades würde gelegen haben. Darnach ist sehr wahrscheinlich, dass im Exodus wieder zwei verschiedene Begebenheiten mit ein-

Digitized by Google

ander vermischt sind, welche einander sehr ähnlich waren, die aber in verschiedene Zeiten des Zuges fallen, und dass es demnach auch zwei verschiedene Oerter waren, von denen der eine, Massa, bei Raphidim lag, der andere, Meriba, bei Kades.

Ebenso gehört hierher Num. 9, 15—23 der Abschnitt über die Wolken- und Feuersäule. Ganz dasselbe findet sich schon Exod. 40, 34—38 erzählt, wo es an einem viel angemesseneren Platze steht.

Zuweilen scheinen auch mehrere verschiedene Berichte über dielbe Begebenheit zusammengearbeitet zu sein, wo dann dieselben Umstände mehrfach angegeben werden.

So hat es, wenn wir Ex. 6, 2—12 lesen, durchaus den Anschein, als werde hier erzählt, wie Gott zum ersten Male sich dem Moses geoffenbart und ihn zum Befreier des Volkes berufen habe, als sei er damals beim Pharao noch gar nicht gewesen; dagegen ist schon Kpp. 3. 4 umständlich von der zu diesem Behufe dem Moses zu Theil gewordenen Offenbarung die Rede, und Kp. 5 wird erzählt, wie er in Begleitung des Aaron sich zum Pharao begeben habe; 214
auf diese frühere Offenbarung ist aber in der Kp. 6, 2ff. berichteten durchaus keine Beziehung genommen. Ebenso ist Ex. 6, 28—7, 7 von einer Offenbarung Gottes an den Moses die Rede, worin ihm aufgetragen wird, zum Pharao zu reden; auch hier hat es wieder nicht im Mindesten den Anschein, als sei Moses bei diesem Könige schon kurz vorher gewesen. Er sträubt sich auch dagegen und entschuldigt sich mit seinen unbeschnittenen Lippen, worauf Jehova ihm kund thut, dass Aaron sein Wortführer sein solle. Beides findet sich ebenso bei der früheren Erscheinung Kp. 4. Gleichwohl findet sich in jener späteren Erzählung keine Spur, dass diese Ausflucht und die sich darauf beziehende göttliche Kundmachung über den Aaron sich wiederhole. Es ist sehr wahrscheinlich, dass in dieser Erzählung von der göttlichen Berufung des Moses ursprünglich an den Schluss von Ex. 2 sich unmittelbar der Abschnitt 6, 2—12 angeschlossen habe, und darauf wieder vielleicht unmittelbar 7, 1—7 gefolgt sei; und dass das Uebrige erst später nach einer anderweitigen, sei es mündlichen oder schriftlichen Überlieferung, dazu gekommen sei.

§. 24 (86). Mitunter finden sich auch Gesetze, die sich auf gleiche Verhältnisse beziehen, die ihrem Inhalte nach nicht ganz mit einander stimmen.

a) Num. 4 z. B., wo berichtet ist, wie Moses und Aaron nach dem Befehle Jehova's eine Zählung der Leviten angestellt und ihnen dabei nach den 3 Geschlechtern ihre Obliegenheiten beim Heiligthume angewiesen hätten, wird überall bestimmt und vorausgesetzt, dass die Dienstzeit derselben vom 30. bis zum 50. Jahre dauere (V. 3. 23. 30. 47). Dagegen 8, 23—26 wird ausdrücklich festgesetzt, dass ihre Dienstzeit am Heiligthume zwar auch mit dem 50. Jahre ihres Alters aufhören, aber schon mit dem 25. Jahre beginnen solle. Es lässt sich aber nicht wohl denken, dass Moses so kurz hintereinander könne über denselben Gegenstand zwei abweichende Anordnungen erlassen und aufgeschrieben haben, auch ist in der letzteren gar nicht ange- 115
deutet, dass sie sich vielleicht auf eine andere Zeit, etwa erst nach der Ein-

Digitized by Google

nahme des Landes, beziehen solle, oder dass darin die frühere Ordnung geändert sei, sondern sie ist hier ohne weiteres als allgemein gültig hingestellt. Von den Anordnungen Num. 4 ist schon in §. 15 bemerkt worden, dass sie den Charakter des echt Mosaischen an sich tragen, wie sie sich denn unmittelbar auf den nomadischen Zustand des Volkes in der Wüste beziehen. Dagegen scheint die andere Anordnung Kp. 8 erst in einer späteren Zeit gemacht zu sein, wo man es zweckmässig finden mochte, die Mitglieder dieses Stammes schon von einem früheren Lebensalter an, als in dem ursprünglichen Gesetze bestimmt war, für den Dienst des Heiligthums heranzuziehen.

b) Nach Num. 18, 20—32 sollen die Leviten unter den Söhnen Israels kein (festes) Besitzthum haben, aber für den ihnen obliegenden Dienst am Heiligthume alle Zehnten erheben, welche eigentlich Jehova gebühren, und davon sollen sie wiederum den zehnten Theil an Aaron den Priester entrichten. Dagegen nach Deut. 14, 22—29 wird den Israeliten nur anbefohlen, dass sie den Zehnten von allem Ertrage ihrer Früchte und ihres Viehes in natura oder in Geld vor das Heiligthum bringen und es dort Jehova zu Ehren mit ihren Familien in Freude und Fröhlichkeit verzehren sollen; es wird ihnen dabei nur empfohlen, den Leviten, der kein eigenes Besitzthum habe, nicht zu verlassen; jedes dritte Jahr aber sollen sie alle Zehnten ihres Einkommens bei sich behalten und verwenden als Wohlthat für die besitzlosen Leviten, für Fremdlinge, Waisen und Wittwen in ihren Thoren.

Es kann einem unbefangenen Leser unmöglich entgehen, dass beide Gesetze von einander abweichen, ihrem Inhalte und ihrem Charakter nach; in dem letzteren ist von einer gesetzlichen Abgabe speciell zum Besten der Le-
216 viten gar nicht die Rede, sondern nur von einer freiwilligen Wohlthat, welche die Israeliten aufgefordert werden den besitzlosen Leviten zu erweisen, eben so wie anderen Bedürftigen; sie werden dadurch mit den anderen Dürftigen in Eine Reihe gesetzt, und ihre ganze Stellung ist gar sehr geändert. Dass Moses selbst in Bezug auf die Unterhaltung der Leviten zwei dem ganzen Charakter nach so durchaus verschiedene Gesetze sollte erlassen haben, lässt sich nicht denken, zumal da ja auch das erstere Gesetz sich eben so wie das letztere erst auf die Zeit bezieht, wo die Israelitischen Stämme sich würden im Besitz des ihnen verheissenen Landes befinden. Wenn das eine Gesetz Mosaisch ist, muss das andere einer späteren Zeit angehören. Und hier kann kein Zweifel sein, dass Numer. 18 das ursprüngliche Gesetz ist, welches auch ganz den Charakter des Mosaischen hat; im Deuter. aber besitzen wir es wahrscheinlich in einer Gestalt, zu der es in späterer Zeit abgeändert ist, wo das ursprüngliche Gesetz mit so vielen andern Mosaischen Einrichtungen schon lange nicht mehr befolgt war, und wo die Verhältnisse sich so gestaltet hatten, dass auch auf dessen künftige Befolgung nicht mehr konnte gehofft werden; da suchte man wenigstens auf diese Weise die Theilnahme der Israeliten für die dürftigen Leviten zu erwecken.

So finden sich namentlich unter den Gesetzen des Deuter. noch manche andere, welche von den gesetzlichen Anordnungen und Einrichtungen der früheren Bücher grössere oder geringere Abweichungen darbieten, und die dann gewöhnlich eben so wie hier bei der Vergleichung durch das Abwei-

Digitized by Google

chende ihres Inhaltes und Charakters es wahrscheinlich machen, dass sie das Produkt einer späteren Zeit sind.

§. 25 (87). Ein anderer Grund dafür, dass der Pentateuch nicht in der Gestalt, worin er uns vorliegt, von Moses verfasst sei, liegt in der unnatürlichen Stellung so mancher einzelnen Abschnitte dieses Werkes. Der Art ist z. B. die Stellung der Genealogie des Moses und Aaron Ex. 6. 14—27.

Schon im Vorhergehenden ist Vielerlei von ihnen erzählt, und unmittelbar vorher geht die Erzählung einer göttlichen Offenbarung an den Moses und wie ihm von Jehova befohlen sei, mit Aaron sich zum Pharao zu begeben. Eben dasselbe wird dem Moses auch in dem dann folgenden Abschnitte Ex. 6, 28 ff. anbefohlen. Zwischen diesen beiden Abschnitten von ganz ähn- 217
lichem Inhalte ist hier jene Genealogie eingeklemmt, welche das Geschlecht der beiden Männer giebt, die doch im Vorhergehenden schon wiederholt aufgetreten waren. Eine solche Stellung konnte ihr sicher kein Geschichtschreiber geben, welcher bei der Abfassung dieser Geschichte als selbständiger Schriftsteller verfuhr. Eher kann man sich dergleichen erklären, wenn der Verfasser hier Einzelnes aus früheren schriftlichen Aufzeichnungen aufgenommen und in seine geschichtliche Darstellung verflochten hat. Dass es namentlich mit jener Genealogie eine solche Bewandniss habe, dafür spricht auch die Beschaffenheit, worin sie uns vorliegt. Für den Zweck, zu welchem die Genealogie überhaupt hier konnte aufgenommen sein, genügte es, die Abstammung des Moses und Aaron bis auf den Stammvater Levi zurückzuführen. Aber hier ist nicht bloss das Geschlecht desjenigen Sohnes des Levi, von dem jene Beiden Nachkommen sind, des Kahath, aufgeführt, sondern zugleich auch das der beiden anderen Söhne, Gerson und Merari, auf die es hier in diesem Zusammenhange nicht ankommen konnte. Ja, es sind hier ausserdem vor dem Geschlechte des Levi auch die Söhne des Ruben und des Simeon angegeben, auf die es hier ja nicht ankam. Es erklärt sich dieses nur, wenn wir annehmen, dass der Geschichtschreiber hier eine fremde Schrift benutzt hat, welche ein Verzeichniss der Nachkommenschaft der sämmtlichen Söhne Jakob's enthielt, die er hier so weit excerpirt hat, als es nöthig war, um eben die Abkunft des Moses und Aaron bemerklich zu machen, also bis auf den Stamm Levi.

Dass das Verzeichniss ursprünglich gar nicht in Beziehung auf den Moses und Aaron angefertigt ist, zeigt ausser dem Inhalte auch die Ueberschrift: „Das sind die Häupter ihrer (der Israeliten) Stammhäuser"; und der Schluss V. 25: „Dies sind die Stammhäupter der Leviten nach ihren Geschlechtern." Dass es nicht von Moses hier aufgenommen sei, gibt sich auch deut- 218
lich genug aus V. 26. 27 zu erkennen, welche wieder den Übergang bahnen zu der weiteren Geschichte, die dadurch unterbrochen ist. Denn da heisst es: „Das ist der Aaron und Moses, zu welchen Jehova sprach: Führet die Söhne Israels aus dem Lande Ägypten mit ihrem Heer: sie sind es, welche zum Pharao, dem Könige von Ägypten, redeten, um die Söhne Israels wegzuführen aus Ägypten; dies ist der Moses und Aaron." Auf diese Weise würde sich

Digitized by Google

einer von diesen beiden selbst nicht haben ausdrücken können, auch nicht ein Zeitgenosse von ihnen, wohl aber ein späterer Schriftsteller.

§. 26 (88). **Besonders spricht gegen den Moses als Verfasser des Pentateuchs, dass manche Abschnitte darin unverkennbar eine andere Stelle einnehmen, als der wirklichen Folge der Begebenheiten angemessen ist. Davon hier nur Folgendes:**

a) Ex. 18 wird der Besuch erzählt, welchen Jethro, der Schwiegervater des Moses, bei Moses in der Wüste gemacht habe. Dieser Abschnitt hat in der Sprache, in seinem ganzen Tone und Charakter etwas Eigenthümliches, wodurch er sich von den übrigen Erzählungen, von denen er umgeben ist, unterscheidet. Nach dem Inhalte desselben aber müssen wir wohl annehmen, dass er hier an eine zu frühe Stelle hingestellt ist. Aus V. 12 und V. 19, wo berichtet wird, dass Jethro mit den Ältesten Israels vor Gott gespeist habe, und dass er dem Moses gerathen, er solle die Händel vor Gott bringen, scheint hervorzugehen, dass zur Zeit der Anwesenheit Jethro's schon ein Heiligthum Jehova's, wie die Stiftshütte, bei den Israeliten bestand, dessen Errichtung jedoch erst später erzählt wird. Noch deutlicher erhellt, dass die Erzählung an einer zu frühen Stelle steht, aus V. 5, wo es heisst, Jethro sei zu Moses gekommen in die Wüste, wo dieser sich gelagert hatte am Berge Gottes. Dies kann nur der Sinai sein, und es wird also vorausgesetzt, dass die Israeliten dort bereits angekommen waren, und daselbst ihr Lager aufgeschlagen hatten. Allein erst im folgenden K. 19 wird berichtet, dass sie in die Wüste Sinai gekommen seien und hier sich dem Berge gegenüber gelagert hätten.

219

b) Ex. 25—31 stehen die Anordnungen, welche sich auf die Errichtung der Stiftshütte und der dazu gehörigen Heiligthümer beziehen. Ex. 36ff. wird erzählt, wie diese dem göttlichen Befehle gemäss eingerichtet seien, und und zwar wird die Vollendung des Ganzen auf den ersten Tag des ersten Monats des zweiten Jahres, also grade ein volles Jahr nach dem Auszuge aus Ägypten gesetzt, und neun Monate nach der Ankunft am Sinai (40, 2. 17). Dass jene Anordnungen den Charakter der Echtheit und des Mosaischen Zeitalters haben, ist früher (§. 15) nachgewiesen. Aber gleichwohl hat es etwas wenig Wahrscheinliches, dass ein so kurzer Zeitraum für die Israeliten, zumal unter solchen Umständen als worin sie sich befanden, sollte hinreichend gewesen sein, ein so glänzendes und künstliches Werk zu errichten als die Stiftshütte nach der Angabe und Beschreibung gewesen sein muss. Dazu kommt noch dieses. Zwischen den beiden Abschnitten, die von der Anordnung und von deren Ausführung handeln, liegt unter anderm Ex. 33, 7—11 ein Abschnitt, worin erzählt wird, wie Moses draussen vor dem Lager ein Zelt aufgeschlagen und es Versammlungszelt genannt habe (אֹהֶל מוֹעֵד, Tabernakel, Stiftshütte), welches als Heiligthum diente, wohin jeder sich begab, der Jehova suchte, und wo namentlich Moses mit Jehova verkehrte. Es tritt hier gar nicht hervor, in welchem Verhältnisse dieses Versammlungszelt zu dem Heiligthume steht, dessen Anordnung etwas vorher und dessen Ausführung etwas nachher berichtet

Digitized by Google

wird; auf jenen Befehl Jehova's findet sich hier nicht die geringste Beziehung und ebenso fehlt jede Andeutung, dass dieses hier nur eine provisorische Einrichtung sein sollte bis zur Vollendung jenes glänzenderen Heiligthums. Nehmen wir dieses zusammen, so ist wohl am wahrscheinlichsten, dass, was wir hier Kp. 33 von der Errichtung des Versammlungszeltes lesen, in eine frühere Zeit fällt, als die ganze Anordnung des glänzenderen Heiligthums Kpp. 25—31, was sich auch dadurch bestätigt, dass hier Kp. 27, 21; 29, 42. 44; 30, 36 die Benennung „Versammlungszelt" als schon bekannt vorausgesetzt wird, dagegen Kp. 33, 7 die Bezeichnung als eine solche erscheint, die Moses damals zuerst 220
eingeführt habe; es lässt sich aber schwerlich denken, dass eine solche unchronologische Stellung, wodurch grosse Unklarheit entsteht, hätte stattfinden können, wenn Moses selbst dieses ganze Geschichtswerk, wie es uns vorliegt, verfasst hätte.

Sehr wahrscheinlich ist aber auch, dass, wenn das glänzendere (in Ex. 25 ff. angeordnete) Heiligthum noch während des Aufenthaltes in der Wüste vollendet wurde, dieses doch in eine bedeutend spätere Zeit fällt, als es nach der Stellung des Abschnittes, worin dieses berichtet wird, Ex. 36—40 erscheinen würde. Dafür spricht auch noch Folgendes. Num. 1 wird erzählt, wie Moses 13 Monate nach dem Auszuge aus Ägypten auf Jehova's Befehl eine Zählung der Israeliten nach den einzelnen Stämmen angestellt habe, nämlich aller Personen männlichen Geschlechtes vom 20. Jahre an, mit Ausnahme der Leviten; die Summe der übrigen Stämme beträgt 603,550 Mann, wie auch Kp. 2, 32 richtig angegeben ist. Dieses ist dieselbe Musterung, von der schon Exod. 30, 12 ff.; 38, 25 ff. die Rede ist; an der ersteren Stelle zwar ist sie eine noch bevorstehende; aber an der anderen Stelle, in dem Abschnitte, welcher von der Ausführung der Anordnungen über das Heiligthum handelt, wird vorausgesetzt, dass diese Musterung bereits geschehen sei, und hier wird Ex. 38, 26 die Summe genau ebenso angegeben, wie die Totalsumme Num. a. a. O. Da ist also klar, dass die auf Grund der Musterung geschehene Einziehung der Steuer zum Bau des Heiligthums, sowie die Vollendung des Baues der Stiftshütte selbst und folglich auch ihre Einweihung später fallen muss, als die Num. a. a. O. berichtete Zählung der Israliten, und dass also das Ex. 40 angegebene Datum für die Einweihung des vollendeten Heiligthums diese in eine frühere Zeit setzt, als dem wirklichen Hergange der Sache gemäss war.

c) Lev. 24, 5—9, Verordnung über die Zurichtung der Schaubrode, welche 221
stets auf dem im Heiligthume befindlichen Tische von vergoldetem Akazienholze liegen, dann als Speise für die Priester (Aaron und seine Söhne) dienen und an jedem Sabbathe erneuert werden sollten. Dieses gehört mit in die Anordnungen über die Einrichtung des Heiligthums überhaupt, Ex. 25 ff. Und Ex. 40, 4 wird eigentlich diese Verordnung schon als bekannt vorausgesetzt (vgl. ib. 25, 30).

§. 27 (89). Recht in die Augen springend ist die chronologische Ungenauigkeit bei Vergleichung von Num. 1, 1 und 9 1, indem letztere Stelle uns gegen erstere ausdrücklich um einen ganzen Monat früher zurückversetzt.

Digitized by Google

Es würde diese unchronologische Stellung nicht gerade gegen Moses als Verfasser sprechen, wenn hier durch das Ganze irgend eine Sachordnung hindurchginge und darnach das Einzelne gestellt wäre. Aber das ist meistentheils noch weniger der Fall. Überhaupt aber macht ja der Pentateuch, wie er im Ganzen angelegt erscheint und wie die einzelnen Abschnitte darin an einander gereiht sind, namentlich auch, was die vier letzten Bücher betrifft, Anspruch auf den Charakter eines historischen Werkes, worin sowohl die einzelnen Gesetze, als anderweitige Thatsachen in solcher Folge sich aneinander anschliessen, wie sie der Zeit nach auf einander gefolgt sind und mit einander abgewechselt haben: denn sonst würde ja viel natürlicher gewesen sein, die ganze Sammlung der Gesetze besonders zu stellen und von dem geschichtlichen Theile mehr zu sondern, diesen nur mehr als eine Einleitung zu jenem hinzustellen. Da aber hier die einzelnen Gesetze, so wie sie dem Moses durch Jehova und dem Volke durch Moses kundgethan sind, in die Geschichte des Zuges durch die Wüste verflochten sind, müsste man, wenn Moses den Pentateuch geschrieben hätte, durchaus erwarten, dass hier alles Einzelne auch
222 in der Folge und Verknüpfung an einander gefügt wäre, welche der wirklichen Aufeinanderfolge des Einzelnen gemäss war; daher geben solche Ungenauigkeiten einen nicht unbedeutenden Beweisgrund gegen die Mosaische Abfassung ab, und dafür, dass das Ganze überhaupt nicht das Werk eines gleichzeitigen Geschichtschreibers ist.

§. 28 (90). Schon oben (§. 5) ist die geschichtliche Schwierigkeit angedeutet, welche Num. 20 darbietet, eine viel grössere, als man gewöhnlich annimmt.

Wenn es Num. 20, 1 heisst, dass die Israeliten in die Wüste Zin gekommen seien und sich dort zu Kades gelagert hätten im ersten Monat, so ist dieses von dem ersten Monat des 3. Jahres nach dem Auszuge aus Ägypten zu verstehen. Wenn dann aber V. 22 ff. weiter erzählt wird, dass sie von Kades aufgebrochen und zum Berge Hor gekommen seien und hier Aaron gestorben sei, so fällt wenigstens dieses letztere (nach Num. 33, 38) in den 5. Monat des 40. Jahres nach dem Auszuge aus Ägypten, also 37—38 Jahre später als jene Ankunft bei Kades. So ist hier also in wenigen Versen ein Zeitraum von beinahe 38 Jahren umfasst, der auf den Aufenthalt zu Kades, auf den Zug von dort nach dem Berge Hor und den Aufenthalt an dem Berge Hor bis zum Tode des Aaron fällt; und doch sind diese Begebenheiten auf solche Weise erzählt und so an einander geknüpft, dass es darnach erscheinen würde, als seien sie in kurzen Zwischenräumen auf einander gefolgt.

Hätte ein Zeitgenosse den Pentateuch geschrieben, so könnten wir uns nur denken, entweder dass er das Ganze mit Einem Male, in Einem Zuge
223 hintereinander geschrieben hätte — und das könnte nur geschehen sein nach Ablauf der darin behandelten Geschichte — oder in verschiedenen Abtheilungen nach einander, mit verschiedenen Zwischenräumen. Aber immer würde man nothwendig erwarten, dass, da hier doch gewisse Hauptmomente nach dem Verlaufe der Zeit, die seit dem Auszuge aus Ägypten verflossen war, datirt sind, ein solcher Zwischenraum von gegen 38 Jahren nicht ganz verwischt sein würde. Wenn man auch annähme, dass Moses vielleicht eben

Digitized by Google

während dieses Zeitraumes die Geschichte bis zu der Lagerung in Kades vollendet hätte, und dann den späteren Zeitraum nach jenen 38 Jahren erst viel später hätte beschreiben können, immer bleibt doch undenkbar, dass er unbewusst hätte einen solchen Zeitraum überspringen können. Unmöglich konnte ein Geschichtschreiber die Sache auf diese Weise darstellen, der selbst in der hier behandelten Zeit lebte und daher das Verhältniss der Zeiten der verschiedenen Begebenheiten hinlänglich wissen musste.

Auch hat diese grosse Lücke in der Geschichte hier an sich etwas sehr Schwieriges. Die Israeliten müssten sich zu Kades oder am Berge Hor oder an beiden Stellen förmlich eine ganze Reihe von Jahren niedergelassen haben. War das wirklich der Fall, so ist doch nicht wohl denkbar, dass sich unter den Verhältnissen, worin sie sich befanden, in 38 Jahren gar nichts Merkwürdiges begeben haben sollte, was der Aufzeichnung eben so würdig war, wie manches Andere im Pentateuch Verzeichnete; und lebten sie vielleicht auch äusserlich ganz unangefochten, so sollte man denken, dass eine solche Musse gerade für die Ertheilung und Einschärfung der Gesetze recht geeignet gewesen wäre, viel geeigneter als die vorhergegangene und darauf folgende unruhige Zeit während des Zuges. Aber die Gesetze, welche der Pentateuch uns aufbewahrt hat, werden ausdrücklich alle theils in die vorhergegangene Zeit, vor der Ankunft zu Kades, theils in die folgende, nach dem Tode des Aaron gesetzt. Die Lücke kann daher ihren Grund nur in der Unvollständigkeit oder Ungenauigkeit der Erzählung haben; sie liesse sich nicht begreifen, wenn die Erzählung das selbstständige Werk eines genau von dem ganzen Verlaufe der Ereignisse unterrichteten Schriftstellers wäre. 224

§. 29 (91). Aus dem Bisherigen ergibt sich denn auch schon, dass die Schwierigkeiten, welche der Mosaischen Abfassung des Pentateuchs entgegenstehen, auf befriedigende Weise nicht durch die Annahme gelöst werden können, dass derselbe spätere Interpolationen erfahren habe, aber doch im Allgemeinen als zusammenhangende historische Schrift das Werk des Moses selbst sei.

Einzelne Stellen zwar, die früher angeführt sind, liessen sich allenfalls auf diese Weise betrachten, dass sie erst durch spätere Leser und Abschreiber hineingekommen wären; andere aber, wie namentlich die unter den letzten Nummern angeführten, lassen eine solche Erklärungsweise nicht zu, indem, was hier als schwierig erscheint, so in die ganze Composition verwachsen ist, dass es sich durch Ausscheidung einzelner Stellen, von denen sich auf ungezwungene Weise eine spätere Einschaltung vermuthen liesse, nicht beseitigen lässt. Wollte man dennoch annehmen, dass hierbei ein historisches Werk zu Grunde läge, welches Moses verfasst hätte, so müsste dieses in einer späteren Zeit eine solche Umwandlung erfahren haben, theils durch Erweiterung, theils durch Umstellungen, theils durch Auslassung ganz bedeutender Theile, dass es gar nicht mehr dasselbe geblieben wäre.

§. 30 (92). Es kommt aber hier noch ein allgemeiner, wenn gleich an sich nicht entscheidender Grund hinzu, näm-

Digitized by Google

lich, dass es auch an sich unwahrscheinlich ist, dass Moses ein geschichtliches Werk von solchem Umfange und solchem Inhalte schriftlich hinterlassen habe.

Dass zur Zeit des Moses schon Schriftstellerei unter den Hebräern gewesen ist, kann uns nicht zweifelhaft sein. Allein wir können uns viel leichter denken, dass ein Mann wie Moses, durch göttlichen Beruf zum Führer und Gesetzgeber des Volkes hingestellt, eine ganze Reihe von sehr ins Einzelne gehenden gesetzlichen Vorschriften, da er sie von seinem Volke genau beob-
225 achtet wissen wollte, schriftlich aufgezeichnet hinterlassen habe, als dass er sich sollte bestimmt gefunden haben, die geschichtlichen Begebenheiten des Volkes zu seiner Zeit ausführlich im Zusammenhange aufzuschreiben, Ereignisse, an denen er selbst eben so sehr Theil genommen hatte, wie diejenigen, für welche er doch zunächst sie hätte aufschreiben müssen. Diese Ereignisse konnten sich auch noch eine geraume Zeit von Mund zu Munde fortpflanzen, ehe nur irgend ein Bedürfniss fühlbar ward und Veranlassung entstand, sie in ihrem ganzen Verlaufe schriftlich aufzuzeichnen. Wurde schon in den frühesten Zeiten über die Geschichte des Volkes von gleichzeitigen Schriftstellern, von Augenzeugen und Theilnehmern derselben, etwas niedergeschrieben, so geschah dies höchst wahrscheinlich nur sehr chronikenmässig, bestand in blossen Angaben der Namen von Oertern und Personen, höchstens mit kurzen Andeutungen der Ereignisse in ihrer Aufeinanderfolge oder mit Bezeichnung der Zeit, des Jahres und Tages, wo sie sich begeben hatten. Eine solche Schrift hat sich uns über den Zug der Israeliten durch die Wüste auch wirklich im Pentateuch erhalten; es ist dieses Num. 33, 1—49, ein Verzeichniss der verschiedenen Lagerstätten der Israeliten während jenes Zuges, dessen Abfassung auch ausdrücklich dem Moses beigelegt wird. Wenn aber Moses dieses Verzeichniss angefertigt hat, worin ganz kurz die äusserlichen Hauptmomente jenes Zuges bemerkt sind, so ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, dass er auch ein ausführliches fortlaufendes geschichtliches Werk über diese Begebenheiten verfasst haben sollte. Für das jüngere Geschlecht konnte die mündliche Erzählung den Hergang der einzelnen Begebenheiten vervollständigen und ergänzen; wie denn überhaupt in der alten Welt, auch nachdem schon lange Schriftstellerei getrieben ward, die lebendige mündliche Erzählung das Hauptmittel für die historische Ueberlieferung blieb; vgl. Deut. 32, 7; Joel 1, 3; [Richter 6, 13].

Die Composition der Genesis.

226 §. 31 (93). Wenn wir nun in dem Bisherigen zu der Überzeugung gekommen sind: a) dass sich im Pentateuch bedeutende Stücke finden, die von Moses und in dessen Zeitalter niedergeschrieben sind; und b) dass Moses nicht den Pentateuch als ein zusammenhangendes geschichtliches Werk,

Digitized by Google

wie er uns vorliegt, verfasst hat, sondern dass derselbe in dieser Zusammensetzung jedenfalls erst das Produkt einer bedeutend späteren Zeit ist: so folgt daraus, dass der Pentateuch nicht das Werk eines durchaus selbständigen Geschichtschreibers ist, sondern dass der Verfasser oder Redactor des Pentateuchs schon grössere oder kleinere, mehrere oder wenigere schriftliche Aufzeichnungen muss vorgefunden haben, die er in sein Werk aufgenommen hat. Der Art waren wenigstens die einzelnen Gesetze oder die Sammlungen von Gesetzen, die wir im Pentateuch als Mosaisch vorgefunden haben, ebenso das Stationenverzeichniss und die Lieder, die aus dem Mosaischen Zeitalter sind.

Dass es mit manchen Stücken des Pentateuchs eine solche Bewandniss hat, dafür spricht der häufig sich zeigende Mangel an gehöriger Anordnung in den aufgenommenen Gesetzen, überhaupt das Fragmentarische, Lückenhafte und Unchronologische. Was die Gesetze betrifft, die dem Moses angehören, so ist wohl sehr wahrscheinlich, dass diese ursprünglich theils einzeln, theils in kleinen Sammlungen von zusammengehörenden und auf verwandte Gegenstände sich beziehenden Vorschriften von ihm ausgegeben, und so wohl auch noch geraume Zeit lang vorhanden gewesen sind; darauf deuten die Überschriften und Unterschriften, welche die einzelnen Abschnitte im Pentateuch noch 227
jetzt haben. Ebenso hat auch wohl das Stationenverzeichniss Num. 33, 1—49 eine für sich bestehende kleine Schrift gebildet, die wohl das Früheste ist, was über den Zug der Israeliten durch die Wüste Geschichtliches aufgezeichnet wurde. So mögen auch die Lieder, die dem Moses oder dessen Zeitalter angehören, ursprünglich jedes für sich bestanden haben, dann aber auch schon frühzeitig in kleinen Sammlungen von Liedern vereinigt gewesen sein, wie im „Buche der Kriege Jehova's".

§. 32 (94). Es frägt sich nun aber, ob der Verfasser unseres Pentateuchs der Erste gewesen ist, welcher die Mosaischen Gesetze, Lieder und andere alte Urkunden etwa zugleich mit demjenigen, was die mündliche Überlieferung ihm darbot, zu einem fortlaufenden geschichtlichen Werke verarbeitet hat, oder ob dieses vor ihm schon durch einen oder mehrere Andere geschehen ist, deren Schriften er vielleicht benutzt oder nur erweitert oder überhaupt überarbeitet hat. Diese Frage würde in Beziehung auf die vier letzten Bücher natürlich nicht aufgeworfen werden, wenn Moses als deren Verfasser könnte angesehen werden; wohl aber würde die Frage auch unter dieser Voraussetzung im Wesentlichen dieselbe bleiben bei der Genesis.

Digitized by Google

Da der Inhalt der Genesis nur bis auf den Tod des Jakob und Joseph herabgeht, so würde dieselbe, wäre sie auch eine Mosaische Schrift, doch in Beziehung sogar auf den letzten Theil ihres Inhaltes nicht von einem gleichzeitigen Geschichtschreiber verfasst sein, sondern von einem um mehrere Jahrhunderte später lebenden. Hinsichtlich der Genesis ist denn auch die Meinung, dass dabei ältere Quellenschriften zu Grunde liegen, früher mehrfach von Solchen ausgesprochen, die dieses Buch und den Pentateuch überhaupt ganz oder theilweise dem Moses beilegten, wie z. B. von Clericus in der Dissertatio tertia vor seinem Commentar über die Genesis (1693), auch schon
228 von R. Simon, und so später von Anderen; noch mehr dann aber von Solchen, welche die Abfassung des Pentateuchs in die nach-Mosaische Zeit setzen. Die Quellenschriften hat man sich dann auf verschiedene Weise gedacht, theils als kleinere fragmentarische Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten oder Reihen von Begebenheiten, theils als längere fortlaufende Geschichtserzählungen; und zum Theil hat man dabei gemeint, dass der eigentliche Verfasser der Genesis diese früheren Quellenschriften, so wie er sie vorfand, aufgenommen habe, so dass er selbst kein weiteres Verdienst hätte, als die Auswahl und Verbindung der einzelnen zu unserem Buche.

Die Berechtigung zur Annahme einer Benutzung früherer Quellenschriften hat man gefunden in dem fragmentarischen Charakter, welchen einzelne Theile der Genesis an sich zu tragen scheinen, in den Ueberschriften, wodurch einzelne Theile sich von den vorhergehenden sondern, in Wiederholungen derselben oder sehr ähnlicher Begebenheiten, in der Verschiedenheit des Sprachgebrauchs, die sich bei Vergleichung verschiedener Theile zeige, und hier besonders in der Benennung der Gottheit, da in einzelnen Abschnitten Gott durchaus oder fast durchaus als אֱלֹהִים bezeichnet wird, in anderen durchaus oder grösstentheils als יְהוָה, in Einem Abschnitte 2, 4—3 fin. mit der zusammengesetzten Benennung יְהוָה אֱלֹהִים, indem man nämlich diese verschiedenen Bezeichnungen als aus den verschiedenen Quellenschriften beibehalten betrachtete.

§. 33 (95). Der Erste, der namentlich den letzteren Umstand geltend machte, war ein Französischer Arzt katholischer Confession, J. Astruc, dessen Schrift anonym erschien.

J. Astruc (Dr. und Prof. der Medicin zu Paris, † 1766): Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit, que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Brüssel 1753. 8. Er gebraucht hier für die früheren Quellenschriften den Ausdruck mémoires, und als Übersetzung davon ist für solche Schriften im Deutschen das Wort Urkunden üblich geworden, obwohl dieses zur Bezeichnung dessen, was man darunter verstand, nicht ganz passend ist. Astruc nimmt nun zwei Hauptquellenschriften an, eine Elohim-Urkunde (Gen. 1) und eine Jehova-Urkunde (Gen. 2. 3), und meint, dass deren

Digitized by Google

Bestandtheile durch unsere ganze Genesis hindurch zerstreut fortlaufen; daneben aber noch zehn andere Urkunden, aus denen in die Genesis einzelne Fragmente aufgenommen seien. Aus diesen 12 Urkunden habe Moses die 229
ganze Genesis zusammengeschrieben; und zwar habe er dieselben ursprünglich bloss in 12 Columnen abgeschrieben, nachher seien dann aber diese Columnen fortlaufend neben einander geschrieben und dabei durch Schuld der Abschreiber Einzelnes an die unrechte Stelle gekommen (s. Michaelis, Einl. ins A. T. S. 295 ff.; Vater, Pentateuch III, 698 f. Anm.).

Astruc's Ansicht [vgl. den Artikel von Ed. Böhmer in Herzog's RE. XIX, 103—111], so wenig natürlich sie in der von ihm ausgebildeten Gestalt erscheint, hat doch auf die Gestaltung der Vorstellungen über die Zusammensetzung der Genesis einen bedeutenden Einfluss geübt. Am nächsten an ihn schliesst Eichhorn's Ansicht sich an.

Auch Eichhorn glaubt, dass unserer Genesis zwei vor-Mosaische Haupturkunden, die sich über die Geschichte der in ihr behandelten Zeiten verbreiteten, zu Grunde liegen, eine Elohim- und eine Jehova-Urkunde. Neben diesen beiden Haupturkunden, von denen die Elohim-Urkunde auch noch die beiden ersten Kapitel unseres Exodus umfasst haben soll, nimmt Eichhorn noch die Benutzung einiger anderen an, und Einschaltungen aus solchen, doch nur für wenige Fälle, wie 2, 4—3, 24; Kp. 14; Kp. 36; (Esau's Geschlecht), vielleicht 33, 18—34 fin. (Dina), und für den Segen Jakobs 49, 1—27.

Mehr abweichend, aber viel unnatürlicher, ist die Weise, wie Karl David Ilgen [damals Prof. in Jena] die Sache darstellt.

David Ilgen (Rector zu Pforta, † 1834 zu Berlin): Die Urkunden des Jerusalemischen Tempel-Archivs in ihrer Urgestalt. Erster (und einziger) Theil (der sich ganz mit der Genesis beschäftigt). Halle 1798. 8. Nach 230
ihm soll unsere Genesis aus 17 früher für sich bestehenden Urkunden zusammengesetzt sein, diese aber von drei verschiedenen Verfassern herrühren, einem jehovistischen und zwei elohistischeu, die er als den ersten und zweiten Elohisten unterscheidet; diese verschiedenen älteren Urkunden soll der Verfasser unserer Genesis in ihrer Urform stückweise zusammengestellt und an einander gereiht haben, so dass er, wie Ilgen selbst gesteht, eigentlich gar nicht als Verfasser des Buches betrachtet werden könne, sondern nur als ein Zusammensetzer, Ordner, Sammler. So sei z. B. Kp. 30 aus Urkunden beider Elohisten und des Jehovisten zusammengesetzt: V. 1a gehöre dem ersten Elohisten an, V. 1b bis V. 3 dem zweiten Elohisten, V. 4 dem ersten Elohisten u. s. w.; V. 14—16 dem Jehovisten u. s. w. Ilgen verfährt aber mit grosser Willkür, wozu gehört, dass er an vielen Stellen die gebrauchten Gottesnamen umändert; überhaupt ist die ganze Scheidungs-Procedur in der Weise, wie Ilgen sie übt, möglichst unnatürlich und in sich unwahrscheinlich. Gar nicht zu beantworten ist bei einer solchen Ansicht, wie so geartete Schriften, als die hier angenommenen Urkunden gewesen sein müssten, überhaupt je als selbständige Schriften hätten verfasst sein können.

Digitized by Google

§. 34 (96). Viel einfacher und natürlicher erscheint die Weise, wie de Wette die Astruc-Eichhorn'sche Ansicht schon in den ersten Ausgaben seiner Einleitung ins A. T. modificirt hat. Er nimmt als Hauptquelle für unsere Genesis eine fortlaufende elohistische Grundschrift an, deren Bestandtheile durch unser ganzes Buch sich hindurchziehen und auch noch durch den ersten Theil des Exodus bis Kp. 6. Diese habe der Verfasser unserer Genesis vorgefunden und zu Grunde gelegt, und in sie nur Anderes aus einer oder wahrscheinlich mehreren einzelnen jehovistischen Urkunden verwebt. Im Wesentlichen stimmt damit überein von Bohlen, der ebenfalls annimmt, dass der Genesis eine ältere zusammenhangende elohistische Schrift zu Grunde liege; aber die jehovistischen Bestandtheile meistens dem Verfasser der Genesis selbst als erstem Concipienten beilegt, der damit die ältere Schrift erweitert habe. Eben dafür habe ich mich in meinem Programm (1836) erklärt, wo ich auch geltend gemacht habe, dass jene
231 ältere Schrift die Geschichte noch weiter fortführte, als sie in unserer Genesis behandelt ist, dass ihr namentlich das angehört habe, was wir Ex. 6, 2 ff. lesen, und dass sich in dieser Stelle eben der Gesichtspunkt erkennen lasse, der den Verfasser derselben veranlasst habe, in seiner Darstellung der Geschichte bis auf Moses Berufung sich der Benennung Jehova ganz zu enthalten.

Dieselbe Ansicht haben sich Tuch und Delitzsch in ihren Bearbeitungen der Genesis angeeignet, wobei namentlich Tuch auf mein Programm Rücksicht genommen und sich daran am meisten angeschlossen hat. Dabei suchen besonders Tuch und Knobel die Scheidung desjenigen, was der älteren elohistischen Schrift angehört hat und was bei der späteren Überarbeitung durch den Ergänzer oder Erweiterer hinzugekommen, im Einzelnen durchzuführen.

Andere Gelehrte nehmen zwar auch eine Benutzung älterer Quellenschriften in der Genesis an, sind aber der Meinung, dass diese lauter einzelne kleine fragmentarische Stücke gewesen seien, welche ohne Zusammenhang unter einander nur Erzählungen über einzelne Begebenheiten oder kleinere Reihen von Begebenheiten enthalten hätten; so J. D. Michaelis, Jahn, Vater, Hartmann.

Gegen die Ansicht aber, der Verfasser der Genesis habe schon ältere Quellenschriften benutzt, und zwar auf solche Weise, dass sich dieselben wenigstens theilweise auch jetzt

Digitized by Google

noch erkennen und aussondern lassen, haben andere Gelehrte auch in den letzten 3—4 Jahrzehenden unser Buch als ein von allen früheren Schriften unabhängiges durchaus selbständiges geschichtliches Werk geltend zu machen gesucht. Mit besonderem und vielfach sehr bestechendem Scharfsinne ist dieses früher von H. Ewald versucht worden, in seiner ersten Schrift: „Die Composition der Genesis kritisch untersucht." Braunschweig 1823. 8. (291. S.).

Ewald beschäftigt sich hier namentlich damit, den aus der Verschiedenheit im Gebrauche der Gottesnamen entnommenen Beweis zu entkräften durch die Nachweisung, dass die Benennungen Elohim und Jehova überall nach bestimmten im Hebräischen Sprachgebrauche gegründeten Regeln gesetzt seien; ebenso sucht er die übrigen Gründe zu widerlegen, welche für die Scheidung 232
einer Elohim- und einer Jehova-Urkunde, sowie die, welche für die Annahme einer Zusammensetzung unserer Genesis aus einer Mehrheit von Fragmenten geltend gemacht waren, und sucht dann auf positive Weise die ursprüngliche Einheit des Buches durch Nachweisung des Zusammenhanges und der Gleichheit des Sprachgebrauchs zu begründen. Dabei geht er indessen nicht darauf aus, das Buch dem Moses oder dem Mosaischen Zeitalter zu vindiciren, und scheint es mehr als ein poetisches, denn als ein eigentlich geschichtliches Werk zu betrachten.

Nachmals hat indessen Ewald sich von der Unhaltbarkeit der in dieser Schrift von ihm geltend gemachten Ansicht überzeugt und noch vor dem Erscheinen seiner Israelitischen Geschichte, schon seit 1831, sich für die Benutzung früherer Quellenschriften in der Genesis erklärt.

So in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1831. März, und in den Theol. Stud. u. Krit. 1831. Heft 3, wo er im Allgemeinen folgende Ansicht, welche sich der Eichhorn'schen nähert, darlegt, ohne sie jedoch genauer auszuführen. Der Genesis wie dem Pentateuch überhaupt liege eine alte Schrift zu Grunde, von welcher sich bedeutende Reste durch den ganzen Pentateuch hindurchziehen, zu der noch Deut. 32, 48 ff. gehöre, und welche ausgezeichnet gewesen sei durch einen festen Plan und besonders charakteristischen Sprachgebrauch, namentlich dadurch, dass sie die Gottheit bis zu der dem Moses über den Namen Jehova ertheilten Offenbarung (Ex. 6, 2) beständig Elohim nannte, deren Verfasser aber schon andere noch ältere Stücke aufgenommen habe (wie ausser dem Dekalogus das zusammenhangende Stück Ex. 21—23). Daneben sei in späterer Zeit (gleichfalls aus schriftlichen Quellen, wie Gen. 14, abgeleitet) eine neue Schrift über die alte Geschichte entstanden, welche mit grösserer Freiheit der Darstellung auch spätere Sitten und Ideen auf das Alterthum übertrug und namentlich die Gottheit auch schon im patriarchalischen Zeitalter mit dem Namen Jehova benannte und den Namen Elohim nur brauchte, wo das Verhältniss der Sache dieses erforderte; aus dieser

Digitized by Google

zweiten Schrift seien dann später einzelne Stücke in die ältere Schrift von dem Verfasser unserer Genesis eingewebt worden.

Weiter im Einzelnen ausgeführt nicht bloss, sondern auch wieder anders gestaltet hat Ewald seine Ansicht in seiner Geschichte des Volkes Israel; s. oben §. 10.

Ewald nimmt dort, wie wir gesehen haben, — aber meistens freilich, ohne sich viel auf einen eigentlichen Beweis einzulassen — eine mehrfache Bearbeitung und Überarbeitung der alten Geschichte an, welche den Inhalt unserer Genesis und der folgenden Bücher des Pentateuchs und des Buches Josua bildet, in fortlaufenden geschichtlichen Werken. Unsere Genesis in
233 ihrer gegenwärtigen Gestalt schreibt er, dem Schriftsteller zu, den er als den fünften Erzähler der Urgeschichten bezeichnet. Diesem Werke gehen aber mehrere frühere Bearbeitungen voraus, nämlich a) das sogenannte Buch der Bündnisse (zwischen Israel und Elohim, zwischen Jakob und Laban, zwischen Isaak und Abimelech, zwischen Abraham und Abimelech), welches mit der Geschichte des Abraham begann und schon bedeutende Bestandtheile unserer Genesis von 11, 29 an enthielt (unter andern auch Gen. 49), sowie von Ex., Num., Jos., Richt.; dieses Werk soll Gott überall nur als Elohim bezeichnet haben, und in der zweiten Hälfte der Richterperiode verfasst sein. b) Das von einem Priester in dem ersten Drittel der Regierung des Salomo verfasste Buch der Ursprünge, welches mit der Schöpfung der Welt begann und bis auf die Errichtung des Salomonischen Tempels ging; es war dieses das erste Werk, welches ausführlich die Gesetze enthielt. Der Verfasser desselben bezeichnet die Gottheit gleichfalls als Elohim, aber nur bis zu der dem Moses über den Namen Jehova ertheilten Offenbarung, Ex. 6, 2—8, während er von da an Gott als Jehova zu bezeichnen sich zum Gesetze machte; von unserer Genesis enthielt dieses Werk ausser den schon in dem sogenannten Buche der Bündnisse enthaltenen Stücken die meisten Stücke, worin Gott als Elohim bezeichnet wird, wie 1, 1—2, 3 (4); Kp. 5; 10; 11, 10—26 u. a. c) Der sogenannte 3. Erzähler der Urgeschichten, im 10. oder 9. Jahrhundert im nördlichen Reiche lebend, der sich in der Geschichte der vor-Mosaischen Periode gleichfalls der Benennung Elohim von Gott bediente; von ihm sollen aus unserer Genesis noch mehrere elohistische Bestandtheile herrühren, wie Kp. 20 (Aufenthalt des Abraham zu Gerar), Kp. 28, 10—22 (Jakob's Traum zu Bethel), Kpp. 29—31 (Jakob's Aufenthalt bei Laban) und besonders Vieles aus der Geschichte des Joseph, der er die gegenwärtige reizende Hülle soll gegeben haben — (vgl. de Wette ed. 6. §. 157. a. Anm. e. S. 215 f.). Ausg. 2 tritt dann hinzu d) der 4. Erzähler aus sec. 9—8, dem von der Genesis noch manche Abschnitte beigelegt werden, wie Kp. 3; Kp. 12, 2. 3; Kp. 18—19, 28 22, 18; Kp. 26, 4; 32, 11, 12 u. a.[1])

Eine [ähnliche] Ansicht hat kürzlich Hupfeld entwickelt (die Quellen der Genesis, Berlin 1853).

[1]) [Das Buch der Ursprünge (b) ist die Grundschrift oder der erste Elohist; der 1. und 3. Erzähler (a + c) der zweite Elohist; der 1. und 4. Erzähler (a + d) der Jehovist; der 5. Erzähler der Redaktor. Vgl. noch Jahrb. der Bibl. Wissensch. I 76. II 132. III 108. VI 1. VII 1.]

Digitized by Google

Hupfeld nimmt drei zusammenhangende und von einander ganz unabhängige geschichtliche Schriften als unserer Genesis zu Grunde liegend an, zwei elohistische und eine jehovistische; die erste elohistische oder Urschrift 234
habe mit der Schöpfung begonnen und mit der Vertheilung des Landes Kanaan (wie im 2. Theile unseres Buches Josua) geschlossen; die zweite elohistische habe sich über die Geschichte der Patriarchen erstreckt und stehe der ihvhistischen [1]) im Allgemeinen näher; die ihvhistische Urkunde aber habe wie die erste elohistische mit der Schöpfung begonnen. Aus diesen drei von einander ganz unabhängig geschriebenen Urkunden sei unsere Genesis in ihrer jetzigen Gestalt durch einen späteren Redactor zusammengesetzt, und zwar so, dass er diese seine Quellen wörtlich benutzte und zusammenstellte, dabei aber auch in den Text derselben auf selbstthätige Weise eingriff, um eben daraus eine zusammenhangende und planmässige Erzählung zu machen, zuweilen auch die eine Quelle systematisch nach der andern corrigirte und aus den einzelnen Urkunden auch Manches ausliess. Dieses stellt Hupfeld nicht bloss im Allgemeinen vermuthungsweise hin, sondern sucht im Einzelnen genau nachzuweisen, was von unserer Genesis ursprünglich der einen und was der andern Urkunde angehört habe.

Zu den Gelehrten, welche eine zwiefache Bearbeitung der in der Genesis enthaltenen Geschichten annehmen, eine elohistische Grundlage und eine jehovistische Überarbeitung, gehört auch Franz Delitzsch in seiner Auslegung der Genesis, Leipzig, 1852, 1853, 1860 [4. Ausg. 1872]; er setzt die erstere aber schon in das Zeitalter des Moses, die letztere in das des Josua. Dagegen haben in neuester Zeit alle die Theologen, welche dem Moses überhaupt die Abfassung des ganzen Pentateuchs in seiner gegenwärtigen Gestalt beilegen, sich auch für die Genesis durchaus gegen die Annahme einer Benutzung und theilweisen Aufnahme früherer Quellenschriften erklärt, wie Sack, Hengstenberg, Hävernick, Ranke, Drechsler, M. Baumgarten, Welte, [früher] J. H. Kurtz [2]), Keil.

§. 35 (97). Schon von vorne herein müsste es als durchaus unwahrscheinlich gelten, dass Moses als Verfasser des Pentateuchs für die in der Genesis behandelte Geschichte nicht sollte auch schriftliche Quellen benutzt haben. Denn wäre ein geschichtliches Werk wie unser Pentateuch im Mosaischen Zeitalter verfasst, so würde sich nicht zweifeln lassen, dass auch schon vor dieser Zeit geschichtliche Schriftstellerei unter 235

[1]) So pflegte Hupfeld für jehovistischen zu schreiben.

[2]) a) Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentat. Erster Beitrag: Nachweis der Einheit von Gen. 1—4. Königsberg 1844. 8. b) Die Einheit der Genesis. Ein Beitrag zur Kritik und Exegese der Genesis. Berlin 1846. 8. Vgl. jedoch § 10.

Digitized by Google

dem Israelitischen Volke sich mit den vergangenen Zeiten beschäftigt, und dass Moses solche Schriften für seine eigene Darstellung der früheren, Jahrhunderte lang vor seinen Lebzeiten vorgefallenen Begenheiten benutzt hätte.

Carpzov zwar (Introd. I, 62) und viele der älteren Theologen überhaupt meinen, dass Moses und alle biblischen Geschichtschreiber den ganzen Inhalt ihrer Werke, der Materie wie der Form nach, durch unmittelbare Eingebung des heiligen Geistes empfangen hätten, nicht aber, wie andere Geschichtschreiber, auf dem Wege der Überlieferung und durch selbständige Erforschung. Doch ist eine solche Annahme in sich daraus unnatürlich und ist auf keine Weise haltbar, wenn wir unbefangen die geschichtlichen Werke in der heiligen Schrift nach Inhalt und Form betrachten, wie sich denn zu einer solchen Ansicht gegenwärtig unter den wissenschaftlichen Theologen auch die von der strengsten Richtung nicht mehr bekennen. Allgemein wird jetzt ohne Weiteres anerkannt, dass, wenn die Geschichtschreibung der biblischen Schriftsteller Zeiten und Ereignisse behandelt, welche sie nicht selbst erlebt und erfahren hatten, ihnen die Kunde davon auf dem Wege der Überlieferung zugekommen sei, und das müsste denn auch bei Moses in Beziehung auf den Inhalt unserer Genesis angenommen werden. Nun aber wird die Überlieferung der Vorzeit sich reiner erhalten haben, wenn sie durch Schriften fortgepflanzt ist, welche den Begebenheiten der Zeit nach möglichst nahe stehen, als wenn sie sich bloss mündlich fortgepflanzt hat. Und so würde denn, auch bei Voraussetzung der Mosaischen Abfassung der Genesis, die Glaubwürdigkeit des Buches nur gewinnen können, wenn der Inhalt aus älteren Schriften entnommen ward.

286 Noch mehr gilt dies natürlich, wenn die Abfassung des Buches in eine nach-Mosaische Zeit fällt; dann ist die Voraussetzung noch berechtigter, dass es zur Zeit der Abfassung schon ältere Schriften gab, in denen die Begebenheiten und Verhältnisse, welche in der Genesis uns vorgeführt werden, geschichtlich behandelt waren.

Wir haben schon (§. 18) gesehen, dass sich, auch abgesehen von dem Zusammenhange der Genesis mit den folgenden Büchern, in ihr selbst verschiedene Stellen finden, welche uns nicht zweifeln lassen, dass die Abfassung der Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt erst geraume Zeit nach Moses, ja (nach 36, 31) in eine Zeit fällt, wo Israel schon von Königen beherrscht ward. Von dieser Zeit können wir aber mit Sicherheit voraussetzen, dass es damals schon frühere, grössere oder kleinere, Schriften gab, in denen die Geschichte der Zeiten und Verhältnisse vor Moses behandelt war, da wir ja gesehen haben, wie schon im Mosaischen Zeitalter Schriftstellerei im Hebräischen Volke in nicht geringem Grade muss herrschend gewesen sein.

Die Benutzung früherer Aufzeichnungen könnte nun auf solche Weise geschehen sein, dass der Verfasser sich nur den geschichtlichen Stoff derselben ganz oder theilweise angeeignet,

Digitized by Google

diesen aber überarbeitet hätte, wie es seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit und der von ihm gewählten Form und dem Zwecke seines Werks angemessen war, so dass seine Schrift dabei doch wie ein durchaus selbständiges Werk aus einem Gusse erscheinen würde, welches in seiner Form bestimmte Spuren des etwa Verschiedenartigen der dafür benutzten Quellen nicht an sich trüge, so dass man diese auch nicht mehr in ihrer Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit aus derselben erkennen könnte. So ist im Allgemeinen der Charakter der Geschichtschreiber des klassischen Alterthums, und solche Forderung machen wir an gute moderne Histo- 237
riker. Allein eine solche Verarbeitung des in verschiedenen Quellen vorliegenden Stoffes erfordert immer schon einen nicht geringen Grad von schriftstellerischer Reflexion und Kunst, wie wir dieselbe in einem so frühen Zeitalter, als dem die frühesten alttestamentlichen Schriften doch jedenfalls angehören, und so auch bei dem Verfasser der Genesis, nicht ohne Weiteres voraussetzen dürfen, zumal wenn wir finden, dass bei den Hebräern gerade die historische Schriftstellerei auch selbst noch in bedeutend späterer Zeit, selbst noch im apostolischen Zeitalter, einen sehr einfachen Charakter behauptet.

Da können wir es uns sehr wohl denken, und werden wir es dem Schriftsteller keineswegs zum Vorwurf machen dürfen, wenn er vielleicht, mehr auf die Sache als auf die Form Bedacht nehmend, nicht gerade darauf ausgegangen sein sollte, die einzelnen von ihm vorgefundenen Materialien zu überarbeiten und ihnen durchaus das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit aufzudrücken, sondern sich begnügt hätte, von den historischen Denkmälern, die ihm aus älterer Zeit vorlagen, die seinem Zwecke entsprechenden auszuwählen und sie ganz oder theilweise aufzunehmen und chronologisch an einander zu reihen, oder vielleicht eine ältere Schrift mit Beibehaltung ihrer schriftstellerischen Eigenthümlichkeit zur Hauptgrundlage der seinigen zu machen und sie nur durch Benutzung anderweitiger schriftlicher Aufzeichnungen oder der mündlichen Überlieferung zu erweitern, ohne das Eine mit dem Andern auf eine recht organische Weise zu verschmelzen. An eine derartige Benutzung früherer Schriften denkt man nun auch, wenn darüber gestritten wird, ob bei der Genesis frühere schriftliche Aufzeichnungen benutzt seien.

§. 36 (98). Unleugbar hat der Verfasser der Genesis frühere Aufzeichnungen ganz oder theilweise in sein Werk aufgenommen, mit völliger oder theilweiser Beibehaltung ihrer ursprünglichen Form und Darstellungsweise, und ohne sie

Digitized by Google

überall organisch mit einander in Verbindung zu setzen oder mit einander zu schmelzen, so dass dieselben eben deshalb sich in ihrer Eigenthümlichkeit in unserer Genesis noch erkennen und wenigstens theilweise von einander sondern lassen. Dass dieses wirklich der Fall sei, folgt schon daraus, dass
238 sich mehrmals dieselben Thatsachen zwiefach erzählt finden, und zwar so, dass durch die eine Angabe dasselbe in eine andere Zeit versetzt wird als durch die andere, oder dass die verschiedenen Angaben sonst thatsächliche Differenzen darbieten.

Das Letztere ist z. B. der Fall mit der zwiefachen Angabe der Weiber Esau's: a) 26, 34 f., womit zusammenhängt 28, 9; b) 36, 2 f. An beiden Stellen sind sie mit verschiedenen Namen angegeben, ohne dass im Geringsten angedeutet ist, wie diese Differenz auszugleichen sei. Beide Angaben stimmen nur darin überein, dass Esau drei Weiber gehabt habe und davon zwei aus Kanaanitischem Geschlechte waren, die dritte aus dem Geschlechte des Abraham; in Ansehung der Namen der Frauen aber und der Namen ihrer Väter weichen sie von einander ab; zwar finden in dieser Beziehung einige Berührungspunkte statt, aber diese sind der Art, dass es dadurch nur noch schwieriger wird, mit manchen Auslegern die Differenz so auszugleichen, dass man annimmt, es hätten die Weiber und ihre Väter je mehrere Namen gehabt und seien an der einen Stelle nach dem einen, an der andern nach dem andern aufgeführt. Verhielte es sich aber auch wirklich damit auf diese Weise, so würde sich immer nicht leicht erklären lassen, wie der Verfasser der Genesis wenn er ein durchaus selbständiger Schriftsteller war, sollte dazu gekommen sein, sie an zwei verschiedenen Stellen seines Werkes aufzuführen, und auf solche Weise, dass dadurch wenigstens durchaus der Anschein eines schwer auszugleichenden Widerspruches entsteht. Wenn dagegen der Verfasser von schriftlichen Aufzeichnungen abhängig war, so lässt sich immer weit eher denken, wie er dazu kommen konnte, überhaupt eine geringere schriftstellerische Selbstthätigkeit zu üben, und aus zwei ursprünglich in keiner Verbindung mit einander stehenden Quellen beide abweichende Angaben an verschiedenen Stellen seines Werkes aufzunehmen; und wenn die Angabe ursprünglich von verschiedenen Schriftstellern niedergeschrieben war, so lässt sich auch wohl denken, dass diese etwas abweichenden Überlieferungen darüber können gefolgt sein.

Beispiele aber der Art, wo durch zweimalige Erzählung derselben Thatsache diese in verschiedene Zeiten gesetzt wird, bieten uns die Erzählungen über den Ursprung der Namen Bethel, Beerseba und Israel dar. Ueber den Ursprung des Namens Bethel finden sich zwei Erzählungen a) 28, 19; b) 35, 9—15, welche beide ihn auf den Jakob zurückführen, der an dem Orte eine göttliche Erscheinung gehabt hatte, und die überhaupt grosse Ähnlichkeit mit einander haben, aber dadurch verschieden sind, dass nach der einen Jakob dem Orte, der früher Lus hiess, den Namen Bethel auf der Hinreise nach

Digitized by Google

Mesopotamien ertheilte, nach der andern viele Jahre später, als er von Mesopotamien zurückkehrte. Hier ist wenigstens das nicht wahrscheinlich, dass beide Stellen in der vorliegenden Gestalt ursprünglich von einem und demselben selbständigen Schriftsteller sollten concipirt sein. — Ebenso finden sich zwei verschiedene Erzählungen über den Ursprung des Namens der Stadt 239
Beerseba: a) 21, 22—34; b) 26, 17—33, welche beide in der Gestaltung der Thatsache im Allgemeinen und selbst in einzelnen Umständen sehr zusammenstimmen, aber darin abweichen, dass die erstere den Ursprung dieses Namens in die Geschichte des Abraham verlegt, die letztere in die des Isaak. — Ebenso giebt es hier zwei verschiedene Erzählungen darüber, dass Gott dem Jakob den Namen Israel beigelegt habe, 32, 29 und 35, 10, ohne dass in der späteren auf die frühere irgend Rücksicht genommen wäre.

Bei einer solchen Annahme erklärt sich auch, dass mitunter die Übergänge und Verbindungen verschiedener Abschnitte nicht recht angemessen sind.

So z. B. hat 20, 1 das מִשָּׁם [vgl. 13, 18] in dem gegenwärtigen Zusammenhange etwas Unangemessenes und durchaus Unbestimmtes, und es lässt sich kaum anders erklären als bei der Voraussetzung, dass der Verfasser es aus einer älteren Schrift, worin sich die folgende Erzählung in einem anderen Zusammenhange befand und worin das מִשָּׁם seine Beziehung auf etwas Vorhergehendes hatte, beibehalten hat.

§. 37 (99). Nicht minder wird die Benutzung früherer schriftlicher Aufzeichnungen wahrscheinlich durch Verschiedenheiten der Darstellung und des Sprachgebrauchs, die sich bei Vergleichung verschiedener Abschnitte der Genesis beobachten lassen, wovon am meisten die Verschiedenheit der Gottesnamen in die Augen springt.

Was die beiden Hauptbenennungen betrifft, welche in der Genesis, wie überhaupt, am häufigsten vorkommen, Jehova (eigentlich Jahve) und Elohim so ist es freilich richtig [Tuch's Kommentar über die Genesis, S. XXXII—XLIX], was die neueren Vertheidiger der schriftstellerischen Einheit des Pentateuchs geltend gemacht haben, dass beide Wörter im Hebräischen Sprachgebrauche keineswegs durchaus gleichbedeutend sind; Elohim ist ein ganz appellativer Begriff, bezeichnet die Gottheit im Allgemeinen, und kann wie von dem wahren Gotte, so auch von den falschen Göttern der Heiden gebraucht werden; Jehova dagegen ist wie eine Art von Eigennamen, stets Bezeichnung des einigen, wahren, lebendigen Gottes, wie er sich dem Bundesvolke geoffenbart hat; so gibt es daher für den Hebräischen Schriftsteller viele Fälle, wo er Elohim sagen kann, aber nicht Jehova. Allein auf der andern Seite gibt es unzählige Fälle, wo ein Israelitischer Schriftsteller den einen Ausdruck eben so gut setzen konnte als den andern. Denn da ein 240
solcher einen andern wahrhaften Gott ausser Jehova nicht anerkannte, so konnte er auch, wo er Jehova meinte, den lebendigen vom Volke Israel verehrten Gott, ohne Missverstand zu besorgen, mit der allgemeineren Benennung

Digitized by Google

Elohim bezeichnen, da im Munde der Israeliten, wenn nicht der Zusammenhang der Rede es deutlich anders an die Hand gab, es sich von selbst verstand, dass der wahre Gott gemeint sei. So z. B. in einer Erzählung von der Schöpfung der Welt und des Menschen durch Gott konnte ein Israelit eben so gut den allgemeineren Ausdruck Elohim anwenden als den bestimmteren Jehova, da auch bei dem ersteren die Israeliten von selbst nur an den von ihnen verehrten Gott Jehova dachten, indem sie keinem anderen Gotte eine schaffende Thätigkeit beilegen konnten. Dasselbe findet statt z. B. in einer Erzählung von der durch Gott über die Erde verhängten Sündfluth.

Daher ist ungeachtet der im Sprachgebrauch gegründeten Verschiedenheit des Begriffes beider Wörter die Setzung des einen oder des andern in unzähligen Fällen von der Willkür oder Gewohnheit des Schreibenden abhängig; und darin liegt der Grund, dass die Beachtung einer in dieser Beziehung stattfindenden Verschiedenheit in den verschiedenen Theilen der Genesis für die Auffindung und Sonderung von ursprünglich verschiedenen Aufzeichnungen und verschiedenen Concipienten in der That wenigstens mit leitend sein kann. So finden wir denn auch wiederholt, dass solche Theile gerade sich durch Verschiedenheit in dieser Beziehung unterscheiden, bei denen wir auch durch andere Umstände veranlasst werden, eine Verschiedenheit der ursprünglichen Concipienten zu vermuthen.

Dieses ist z. B. besonders deutlich gleich am Anfange des Buches in der Schöpfungsgeschichte, welche unverkennbar zwei verschiedene Erzählungen [1]) in sich vereinigt, von denen wenigstens die erstere ursprünglich ohne Verbindung mit der zweiten geschrieben ist; von diesen bezeichnet die erstere, von der in einzelne Tagewerke vertheilten Schöpfung (1, 1—2, 3), die Gottheit nur mit Elohim, die zweite dagegen (2, 4—Kp. 3 fin.) mit der zusammengesetzten Benennung Jehova-Elohim, nur mit Ausnahme des Gespräches der Schlange mit dem
241 Weibe 3, 1b—5, wo die Anwendung des Namens Jehova unschicklich würde gewesen sein und wo daher Elohim gebraucht ist.

Man könnte sagen, der Schriftsteller habe sich der zusammengesetzten Bezeichnung Gottes als Jehova-Elohim bedient, um bestimmt bemerklich zu

[1]) [Vgl. Credner, zur Gesch. des Kanons S. 310. 313, und Riehm, Stud. und Kritiken 1866 S. 547—580. Bei Hartmann a. a. O. S. 201 findet sich citirt: Manasse ben Israel, conciliator sive de convenientia locorum S. Scripturae quae pugnare inter se videntur. Amst. 1623. 4.]

Digitized by Google

machen, dass der Gott, von dem hier die Rede ist, und von dem nachher erzählt wird, wie er schon dem ersten Menschenpaare ein positives Gebot gegeben und so schwere Strafe auf dessen Uebertretung gesetzt habe, kein anderer sei, als der allein wahre und lebendige, der nachmals den Israeliten durch Moses das Gesetz gab und dessen Uebertretung mit so schwerer Ahndung belegte, um so gleichsam auf einen Zusammenhang jenes ersten positiven göttlichen Gebotes mit dem Mosaischen Gesetze hinzuweisen. Allein dadurch wird die hier zwischen den beiden Abschnitten stattfindende Differenz nicht erklärt, wenn man von der Voraussetzung des ursprünglichen Zusammenhanges beider ausgeht. Denn da würden wir erwarten, dass der Verfasser die Bezeichnung der Gottheit als Jehova entweder auch schon Kp. 1 angewandt hätte, oder dass er sie auch im Folgenden noch nicht da anwenden würde, wo Gott auch nur als Schöpfer aufgeführt wird, sondern erst da, wo er als Gesetzgeber erscheint.

Dazu kommen noch andere Umstände, die sich bei der Annahme, beide Abschnitte seien ursprünglich von demselben Verfasser und in unmittelbarem Zusammenhange mit einander geschrieben, nicht leicht erklären. So beginnt schon der zweite Abschnitt 2, 4 auf eine Weise, wie in diesem Falle schwerlich würde geschehen sein; überhanpt ist in dem zweiten auf den Inhalt des ersten keine Rücksicht genommen, vielmehr wird im zweiten die Befruchtung der Erde und die Erschaffung der lebendigen Wesen auf derselben so erzählt, als sei davon im Vorhergehenden noch gar nicht die Rede gewesen. Nicht minder finden sich zwischen beiden Abschnitten einzelne Differenzen in den erzählten Thatsachen wie in den zu Grunde liegenden Vorstellungen; so in Betreff der Aufeinanderfolge der verschiedenen Schöpfungsakte. Nach Kp. 1 erfolgt die Schöpfung der Thiere auf der Erde vor der der Menschen männlichen und weiblichen Geschlechts, dagegen Kp. 2 zwischen der Erschaffung des Mannes und des Weibes. Auch wird Kp. 1 die Schöpfung der Gewächse auf Erden unmittelbar auf Gottes Wort zurückgeführt, während Kp. 2 das Hervorsprossen der Gesträuche und Kräuter bezeichnet wird als vom Regen und von der Bebauung der Menschen abhängig. So lässt sich auch eine gewisse Differenz in der Darstellung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott nicht verkennen; während nämlich nach Kp. 1 Gott den Menschen von Anfang an nach seinem Bilde erschafft, findet es sich Kpp. 2. 3 so dargestellt, als ob 242
der Mensch zur Ähnlichkeit mit Gott erst später gekommen sei, dadurch, dass er zur Unterscheidung des Guten und Bösen gelangte. Diese Differenz ist der Art, dass auch sie uns mit grosser Wahrscheinlichkeit auf zwei ursprünglich verschiedene Schriftsteller führt.

Dadurch bestätigt sich denn die Vermuthung, auf welche uns die Beachtung jener Differenz in der Bezeichnung der Gottheit in diesen Abschnitten führt, dass wir hier zwei verschiedene Erzählungen haben, welche ursprünglich nicht von demselben Schriftsteller in der Verbindung, worin sie sich in der Genesis finden, niedergeschrieben sind, und welche der Verfasser der Genesis wahrscheinlich beide schriftlich vorgefunden und, sei es ganz oder theilweise, in sein Werk aufgenommen hat. Dass er hier auf die erste Erzählung noch die zweite hat folgen lassen, ist von ihm wohl geschehen, weil in der letzteren

Digitized by Google

die Schöpfung eben von einer etwas andern Seite dargestellt wird, und besonders die Schöpfung des Menschen ausführlicher behandelt wird, als in der ersteren geschehen war, vornehmlich aber wohl, weil sich hier an die Geschichte von der Schöpfung des Menschen zugleich die vom Falle desselben anschloss, welche hier offenbar die Hauptsache ist, indem die Schöpfung gleichsam nur als Einleitung zu derselben berichtet wird.

§. 38 (100). **Auf der andern Seite werden die Vermuthungen, zu denen wir durch die doppelten Erzählungen von verschiedenen Namengebungen (s. oben §. 36) uns veranlasst sahen, wenigstens bei Beerseba wieder dadurch bestätigt, dass die bezüglichen Abschnitte (Kp. 21. 22—34 u. 26, 17—33) sich auch durch die Verschiedenheit in der Bezeichnung der Gottheit unterscheiden. Dasselbe Verhältniss findet auch statt zwischen den Erzählungen Kp. 20 und 26, 6—11.**

Von den Erzählungen über den Ursprung des Namens Beerseba ist die zweite, Kp. 26, 17—33, durchaus jehovistisch, bis zu dem Grade, dass sie sogar den heidnischen König Abimelech sich dieses Namens bedienen lässt in der Anrede an den Isaak: „wir sehen, dass Jehova mit dir ist," „du bist gesegnet von Jehova" (V. 28. 29); dagegen die erstere (21, 22—34) scheint ursprünglich ganz elohistisch gewesen zu sein (V. 22. 23); nur am Schlusse derselben (V. 33) wird der von Abraham verehrte Gott als Jehova bezeichnet; doch lässt sich auch aus einem andern Grunde wahrscheinlich machen, dass gerade der Schluss der Erzählung, von V. 31b an, später etwas überarbeitet und dabei das Jeho-
248 vistische hineingekommen ist [1]). Übrigens ist schon bemerkt, wie beide Erzählungen einander sehr ähnlich sind, so dass auch an sich nicht recht wahrscheinlich ist, dass sich dasselbe in der Geschichte des Isaak wie in der Geschichte des Abraham auf solche Weise sollte wiederholt haben; nach beiden Erzählungen ist Streit wegen eines Brunnens zwischen den Hirten der

[1]) In Bleeks (ungedruckten) Vorlesungen über die Genesis heisst es hierüber: „Ohne Zweifel ist unsere Erzählung etwas überarbeitet oder vermehrt bei der Aufnahme in die Genesis. Dahin gehört am sichersten V. 33, wo Gott als Jehova bezeichnet wird. Eben dahin gehört wol, dass V. 32 das Land, wohin Abimelech und Pichol zurückkehrten — nämlich mehr in das Innere desselben, in die Residenz — und V. 34 dasjenige, worin Beerseba lag, als das Land der Philister bezeichnet wird. Diese Bezeichnung (welche wohl eine Ungenauigkeit ist, da die Philister wahrscheinlich erst nach Moses' und Josua's Zeiten hier eingewandert sind; vgl. Ewald, Isr. Gesch. I. 325 ff.) ist wohl der Ansicht des Jehovisten gemäss (26, 1. 8. 14); nicht aber, wie es scheint, der des Elohisten. Endlich gehört eben dahin vielleicht auch schon V. 31b, wo über die etymologische Bedeutung des Namens Beerseba eine andere Ansicht angedeutet ist, als welche man nach dem Vorhergehenden erwartet, eine solche, welche der vom Jehovisten Kp. 26 vorausgesetzten mehr entsprechend ist. So erstreckt sich denn vielleicht die ursprüngliche Erzählung in der elohistischen Grundschrift nur bis V. 31a, und ist das Übrige V. 31b—34 erst durch den Verfasser der Genesis hinzugefügt."

Digitized by Google

Hebräischen Patriarchen (Abraham und Isaak) und den Hirten von Gerar; in beiden heisst der Fürst von Gerar Abimelech und sein Feldherr Pichol; beide Male schliessen diese mit dem Hebräischen Patriarchen ein Bündniss, wovon der Name Beerseba (Brunnen des Schwures) abgeleitet wird.

Dabei ist merkwürdig, dass in beiden bezüglichen Abschnitten der Genesis kurz vorher sich Erzählungen über andere Ereignisse aus dem Leben der Patriarchen finden, welche auch wieder einander sehr ähnlich sind, indem nach der einen (Kp. 20) dem Abraham mit der Sara zu Gerar beim Könige Abimelech wesentlich ganz dasselbe begegnet, was nach der andern (26, 6 ff.) an demselben Orte und bei demselben Könige dem Isaak mit der Rebecca. Auch hier ist die Ähnlichkeit so gross, dass man sich der Vermuthung nicht erwehren kann, dass bei beiden dieselbe geschichtliche Thatsache zu Grunde liegt, die nach etwas verschiedenen Überlieferungen theils in die Geschichte des Abraham, theils in die des Isaak versetzt wird. Hier findet nun wieder die letztere Erzählung sich in einem jehovistischen Abschnitte, während die erstere durchaus elohistisch ist, nur dass ganz am Ende (20, 18) die Bezeichnung Gottes als Jehova eintritt, von welchem Verse aber dann wieder wahrscheinlich ist, auch nach dem sonstigen Verhältnisse seines Inhaltes zu der übrigen Erzählung, dass er in dieser Gestalt der Erzählung ursprünglich noch nicht angehört hat.

§. 39 (101). Was zum Theil schon in den bisher ange- 244
führten Beispielen, das ist anderswo noch mehr der Fall, dass in der Erzählung einzelner Ereignisse in der Genesis zwar jetzt neben einander beide Bezeichnungen der Gottheit vorkommen, aber der Name Elohim auf sehr überwiegende Weise, und zwar so, dass sich sehr wahrscheinlich machen lässt, dass darin ursprünglich diese Benennung allein stattfand, und die jehovistischen Stellen erst durch eine spätere Überarbeitung hineingekommen sind.

Dieses ist am deutlichsten der Fall in der Geschichte der Sündfluth 6, 5 - 9, 29. Das hier die jehovistischen Stellen der Erzählung nicht schon ursprünglich angehört haben, zeigt auch, ganz abgesehen von jenem Wechsel in der Bezeichnung Gottes, die Beachtung des Zusammenhanges.

Es ist unverkennbar, dass durch die jehovistischen Stellen in dieser Erzählung der Zusammenhang wiederholt gestört, dass aber durch deren Ausscheidung fast durchaus ein natürlicher und klarer Zusammenhang gewonnen wird. Namentlich fallen dann einzelne Wiederholungen fort, welche die Erzählung jetzt darbietet, und von denen Eine besonders mit einer Differenz in der berichteten Thatsache verbunden ist, welche eine nicht geringe Schwierigkeit und Unklarheit hineinbringt, und sich bei der Voraussetzung, dass die Erzählung schon ursprünglich ganz in der Gestalt, worin sie uns jetzt vorliegt, concipirt sei, nicht leicht erklären lässt. Die Sache ist diese. Kp. 6, 14 bis

Digitized by Google

zu Ende des Kapitels ist erzählt, dass Elohim dem Noah Befehl ertheilt habe, den Kasten zu erbauen und in denselben mit seiner Familie und mit Thieren von jeder Gattung hineinzugehen, und zwar solle er von jeder Art ein Paar, ein Männchen und ein Weibchen, mit sich nehmen; und dass Noah diesem Befehle Gottes nachgekommen sei. Dann wird 7, 1 ff. wieder erzählt, dass Jehova dem Noah geboten habe, mit seiner Familie und den Thieren in den Kasten hineinzugehen; dabei heisst es aber, er solle je ein Paar von allen unreinen Thieren mitnehmen, aber von allen reinen Thieren je sieben Paare. Da nun die Differenz, welche hier unverkennbar stattfindet, mit der
245 Verschiedenheit in der Bezeichnung der Gottheit zusammentrifft, so wird dadurch wenigstens im höchsten Grade wahrscheinlich, dass nicht beide Stellen schon dem ersten Concipienten der Erzählung angehören.

Hier ist nun aber auch nicht wahrscheinlich, wie Eichhorn und manche Andere, auch noch Hupfeld, sich die Sache gedacht haben, dass es ursprünglich zwei verschiedene, von einander unabhängige Erzählungen von der Sündfluth gegeben, der Verfasser der Genesis diese beide schon vor sich gehabt und aus ihnen seine eigene Erzählung zusammengesetzt habe; viel wahrscheinlicher ist, dass die jehovistischen Bestandtheile in diesem Abschnitte niemals getrennt von den elohistischen Bestandtheilen vorhanden gewesen sind, sondern dass nur die ursprüngliche elohistische Erzählung später von einem andern Schriftsteller auf die Weise, wie wir es jetzt lesen, etwas überarbeitet und dabei das Jehovistische hineingetragen ist.

Wahrscheinlich hat die Erzählung ursprünglich aus folgenden Stücken bestanden: a) 6, 9—22; b) 7, 6—8, 19, mit Ausnahme dreier Sätze, nämlich 7, 8 von הַטְּהוֹרָה an bis zum Schluss des ersten Hemistichs, ib. V, 10, dass das Wasser der Fluth nach sieben Tagen auf die Erde gekommen sei, und ib. V. 16 das letzte Glied: „und Jehova schloss hinter Noah zu"); c) 9, 1—17; d) 9, 28. 29. Wenn wir diese Bestandtheile mit Ausscheidung der dazwischen liegenden an einander reihen, so bekommen wir eine aufs Beste in sich zusammenhangende Geschichte der grossen Fluth und des Noah bis zu dessen Tode.

Aehnlich verhält es sich aber auch mit manchen anderen Abschnitten der Genesis, wo ebenfalls die Erzählung in ihrer ursprünglichen Gestalt sich wohl nur der Benennung Elohim bediente, so dass erst später durch eine andere Hand theilweise die Benennung Jehova hineingekommen ist.

246 §. 40 (102). Dabei lässt sich nicht verkennen, dass die elohistischen Stücke in Gen. 1—11 sich auf einander beziehen, einander voraussetzen und sich passend an einander anschliessen, während sie auf den Inhalt der dazwischen liegenden jehovistischen Abschnitte keine Rücksicht nehmen, so dass sie ursprünglich ohne Zweifel in einer älteren Schrift mit einander zu einer fortlaufenden Geschichtserzählung ver-

Digitized by Google

einigt waren. Diese ältere Schrift scheint von der biblischen Urgeschichte folgende Erzählungen enthalten zu haben.

a) Die Geschichte der Schöpfung, Kp. 1, 1—2, 3.

b) Ein genealogisches Verzeichniss, von der Schöpfung der Menschen an bis zur Sündfluth, Kp. 5.

Dieses hat sich ursprünglich an die elohistische Schöpfungsgeschichte wohl unmittelbar angeschlossen, wie denn hier auf den Inhalt der dazwischen liegenden jehovistischen Erzählungen keine Rücksicht genommen ist. Von Söhnen des ersten Menschenpaares wird hier 5, 3ff. bloss Seth genannt, und von dem ist auf solche Weise die Rede, dass es durchaus den Anschein hat, als werde er als der Erstgeborene genannt, als sei wenigstens dem Concipienten von früheren Söhnen Adam's nichts bekannt gewesen. Eine Ausnahme macht nur V. 29, wo eine deutliche Beziehung auf 3, 17. 4, 12 stattfindet, von der aber sehr wahrscheinlich ist, dass sie der ursprünglichen Conception dieser Genealogie noch nicht angehört hat, sondern erst durch eine spätere Bearbeitung hineingekommen ist[1]), wie sich denn hier auch die Benennung Jehova findet, wärend Gott sonst in dieser Genealogie Elohim genannt wird (5, 1. 22. 24)[2]). Das aber diese Genealogie ursprünglich nicht im Zusammenhang 247
mit dem was jetzt vorhergeht, niedergeschrieben ist, zeigt auch ziemlich deutlich das Verhältniss des Anfanges von Kp. 5. zu dem Schlusse von Kp. 4, wo auch schon die Geburt des Seth und Enos erzählt ist (4, 25. 26); nicht leicht lässt sich denken, dass ein Schriftsteller der auf ganz selbständige Weise ein zusammenhangendes geschichtliches Werk schrieb, dies mit solchen Worten, wie dort der Fall ist, hätte anführen können und dann unmittelbar darauf dasselbe in etwas anderer Weise wiederholen. Dazu kommt noch, dass höchst wahrscheinlich Kp. 4, 17. 18 und Kp. 5. eine und dieselbe Genealogie für die Nachkommen des ersten Menschenpaares bis auf den Lamech enthalten, nur nach etwas verschiedener Überlieferung und daher auch mit Abweichungen im Einzelnen von einander, dass aber die zum Theil ganz gleichlautenden (Henoch und Lamech), zum Theil sehr ähnlichen Namen in beiden Genealogien sich nicht auf verschiedene, sondern auf dieselben Personen beziehen[3]).

c) Eine Geschichte der Sündfluth bis zum Tode des Noah, eben diejenige, welche uns, nur überarbeitet, in 6, 5—9, 29 vorliegt, die sich, wie wir gesehen haben, durch Ausscheidung der jehovistischen Elemente wohl noch ganz in der ursprünglichen Gestalt wieder herstellen lässt.

[1]) Dies wird dadurch bestätigt, das dergleichen etymologisirende Bemerkungen sich auch schon in den bisherigen jehovistischen Abschnitten finden (3, 20; 4, 1. 25), nicht in den elohistischen.

[2]) In der ursprünglichen elohistischen Erzählung stand vielleicht bloss, gemäss der Darstellung im vorhergehenden Theil des Kapitels V. 28: „Und Lamech lebte 182 Jahre, da erzeugte er den Noah," und dann gleich V. 30.

[3]) Dies hat zuerst Ph. Buttman gehörig beachtet (Mythologus I. S. 170ff.).

Digitized by Google

d) Ein genealogisches Verzeichniss von Sem bis auf Abraham, 11, 10–26. Dieses dient dazu, die Geschichte des Noah mit der des Abraham in Verbindung zu setzen, gleichwie Kp. 5 die Geschichte der Schöpfung mit der von der Sündfluth verbindet und ist dem letzteren Verzeichniss der Anlage und dem ganzen Charakter nach so ähnlich, dass sich dafür nur derselbe Concipient annehmen lässt.

So bilden diese vier Stücke eine fortlaufende, gut zusammenhangende kurze Geschichte der Urzeit des menschlichen Geschlechtes von der Schöpfung an bis auf Abraham; und
248 ohne Zweifel haben dieselben ursprünglich sich auf diese Weise an einander geschlossen als Bestandtheile einer älteren, der Abfassung unserer Genesis vorhergehenden Schrift. Schon von vorne herein aber lässt sich vermuthen, dass dieselbe Schrift die Geschichte auch noch weiter wird fortgeführt haben, und sicher haben ihr auch aus dem übrigen Inhalt unserer Genesis ursprünglich manche Stücke angehört, diejenigen namentlich, welche sich gleichfalls durch die herrschende Benennung Gottes als Elohim und durch die Enthaltung des Namens Jehova kenntlich machen, von denen einzelne schon früher betrachtet sind.

Hierhier gehört [vgl. §. 38] die erstere der beiden Erzählungen über den Ursprung des Namens Beerseba in ihrer ursprünglichen Gestalt 21, 22—31a, und die Erzählung über den Aufenthalt des Abraham und der Sara bei dem Abimelech Kp. 20, nur mit Ausnahme des letzten Verses V. 18 (vielleicht auch V. 17b), dessen Inhalt auch zu dem der vorhergehenden Erzählung gar nicht recht stimmt. Ebenso gehörte Kp. 17 der älteren Schrift an; diese Erzählung über den von Gott mit dem Abraham geschlossenen Bund und die Einsetzung der Beschneidung hat grosse Ähnlichkeit mit der 9, 1—17 über den Bund Gottes mit dem Noah und rührt schon deshalb ohne Zweifel von demselben elohistischen Verfasser her; so wird auch in Kp. 17 Gott durchaus als Elohim bezeichnet, nur mit Ausnahme von V. 1 (wo bei der ursprünglichen Conception ohne Zweifel statt Jehova auch Elohim gestanden hat). Ferner gehört hierher die jetzt sehr abgerissen darstehende elohistische Notiz 19, 29 über die Errettung des Abraham und Lot bei der Zerstörung von Sodom und Gomorrha; Kp. 21, 1–21 über die Geburt, Beschneidung und Entwöhnung des Isaak, sowie über die Ausstossung der Hagar und die ihr zu Theil gewordene göttliche Erscheinung; Kp. 23 über den Ankauf der Höhle von Makpela durch den Abraham; Kp. 25, 1—11 über Abraham's Verbindung mit der Ketura, die mit ihr erzeugten Söhne, die Ausschliessung dieser und der mit den Kebsweibern überhaupt erzeugten Söhne von den Rechten des Isaak, sowie über den Tod und das Begräbniss des Abraham. Ferner wahrschein-

Digitized by Google

lich 25, 12—18 über die Nachkommen des Ismael, die 12 aus ihm hervorgegangenen Fürsten; dieser Abschnitt führt uns die Erfüllung der dem Abraham 17, 20 gegebenen göttlichen Verheissung über solche 12 Fürsten aus dem Geschlechte des Ismael vor, so dass er wohl derselben Schrift angehört hat, worin 249
jene Verheissung und Gottes Bund mit dem Abraham berichtet war; ferner 27, 46—28, 5 über die Entlassung des Jakob durch den Isaak nach Mesopotamien, Ferner Kpp. 42—45 die beiden Reisen der Brüder Joseph's nach Ägypten; Kpp. 46. 47 Jakob's Niederlassung in Ägypten u. s. w.; Kp. 48 Jakob's Adoption des Ephraim und Manasse nebst einem prophetischen Segen in Beziehung auf sie; ferner Kp. 49, 28—Kp. 50 Ende, Jakob's Tod und Begräbniss, Joseph's Tod.

Auch noch bei anderen Abschnitten liegt sehr wahrscheinlich eine rein elohistische und jener zusammenhangenden elohistischen Schrift angehörende Erzählung zu Grunde, in welche durch spätere Überarbeitung das Jehovistische, welches sich jetzt darin findet, hineingekommen ist.

So 22, 1—19 über Abraham's Versuchung, den Isaak zu opfern (wo nach Tuch wahrscheinlich die ursprüngliche Erzählung aus V. 1—13. 19 bestand, und V. 11 statt Engel Jehova's ursprünglich Engel Elohim's gestanden hat), so wie Kp. 28 ff. über Jakob's Reise nach Mesopotamien und seinen Aufenthalt daselbst, wo sich namentlich 30, 23. 24. eine bestimmte Spur einer späteren Überarbeitung der ursprünglichen Erzählung findet, indem hier hinter einander zwei verschiedene etymologische Deutungen des Namens Joseph angegeben werden, die erste mit Elohim, die andere mit Jehova; nicht minder das Meiste in der Geschichte des Joseph und der Einwanderung der Israeliten in Ägypten, Kpp. 37. 39 ff.

Wenn nun auch von dem hier Beigebrachten Einzelnes weniger sicher ist, so lässt sich doch nach dem bisher Ausgeführten so viel mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sich durch unsere Genesis die Bestandtheile einer älteren elohistischen Schrift hindurchziehen, worin schon die Geschichte der Urzeit von der Schöpfung der Erde an behandelt war und die auch die Geschichte der Patriarchen, des Abraham, Isaak, Jakob und Joseph umfasste[1]).

§. 41 (103). Um aber diese Schrift noch näher kennen zu

[1]) Die Stücke der Genesis, welche dieser elohistischen Schrift angehört haben, unterscheiden sich von den jehovistischen Bestandtheilen ausser der Bezeichnung der Gottheit noch durch mehrerlei Eigenthümlichkeiten in der Sprache, z. B. durch die Benennung Mesopotamiens als פַּדַּן אֲרָם 35, 9. 26 u. ö. (dagegen אֲרָם נַהֲרַיִם 24, 10); die Verbindung פָּרָה וְרָבָה 1, 22. 28; 8, 17 u. ö; מִין (mit ל praeff. u. suff.) 1, 11. 12. 21. 24. 25; 6, 20; 7, 14; und so noch mehreres Andere.

Digitized by Google

lernen, ist es nöthig hier gleich unser Augenmerk auf den ersten
250 Theil des Exodus zu richten. Hier lässt sich mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit nachweisen, dass mehrere Erzählungen aus der Geschichte der Kindheit des Moses und seiner Berufung ursprünglich jener älteren elohistischen Schrift angehört haben; und besonders gilt das von der Erzählung Ex. 6, 2ff., welche selbst wieder sehr wichtig ist zur Bestätigung der ganzen Ansicht über jene Schrift wie zur richtigen Beurtheilung ihres Charakters.

Es wird Ex. 6, 2ff. berichtet, dass Gott sich dem Moses als Jehova bezeichnet habe; dem Abraham, Isaak und Jakob, sagt Elohim, sei er als Gott der Allmächtige erschienen (בְּאֵל שַׁדָּי), aber mit seinem Namen Jehova sei er ihnen nicht bekannt geworden. Er lässt sich dieses auf ungekünstelte Weise nicht anders verstehen, als so, dass vorausgesetzt wird, Gott sei den Patriarchen, obwohl er sich ihnen offenbarte, (und so den Menschen überhaupt unter der Benennung Jehova noch nicht bekannt gewesen, sondern habe sich) als solchen erst damals dem Moses und durch Moses dem Volke geoffenbart, während er sich den Patriarchen nur unter der allgemeineren appellativen Benennung des allmächtigen Gottes geoffenbart habe. Dieses führt uns denn auf solche Stellen der Genesis, wo Gott, wenn er den Patriarchen erscheint, sich ihnen auf diese Weise als אֵל שַׁדָּי bezeichnet, wie 17, 1: „(Jehova) erschien dem Abram und sprach zu ihm: Ich bin Gott der Allmächtige;" 35, 11: „Und Gott sprach zu Jakob: Ich bin Gott der Allmächtige;" und so wird Gott auch öfters von den Patriarchen selbst genannt, von Isaak 28, 3, und von Jakob 43, 14; 48, 3. Dieses findet sich in Abschnitten, von denen die erstgenannten entschieden elohistisch sind und jener älteren (elohistischen) Schrift angehört haben; und aller Wahrscheinlichkeit nach auch die übrigen. Unverkennbar werden wir hier veranlasst, zu vermuthen, dass diese Stellen und jene Erzählung des Exodus schon ursprünglich in Beziehung zu einander gestanden haben, und die letztere ursprünglich schon derselben fortlaufenden Schrift angehört hat wie die ersteren.

Es ergibt sich darnach als eine Eigenthümlichkeit dieser älteren Schrift, dass sie die Kundwerdung Gottes als Jehova erst mit dem Momente beginnen liess, wo Gott sich dem Moses unter dieser Benennung offenbart, während sie in der älteren
251 Geschichte Gott sich auf diese Weise nicht kund geben noch erkannt werden liess. Daher können denn dieser Schrift, der die Erzählung Ex. 6, 2 ff. angehörte, weder solche Stellen unserer Genesis angehört haben, wo Gott sich schon vor Moses als Jehova bezeichnet, noch auch wo er von den Patriarchen und anderen Personen vor Moses auf diese Weise bezeichnet wird, wie 4, 1; 9, 26; 14, 22; 15, 7; 18, 19 u. a.; und eben so wenig

Digitized by Google

solche Stellen, wo von einem Jehova-Dienste die Rede ist, den die Menschen im Zeitalter vor Moses getrieben hätten, wie 4, 26; 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25. Aber nicht bloss dieses, sondern der Verfasser hat auch für schicklich erachtet — und hat das, wie es scheint, mit grosser Consequenz durchgeführt — sich der Benennung Jehova auch in der Erzählung, wo er selbst, der Schriftsteller, der Redende ist, ganz zu enthalten bis zu diesem Punkte in der Geschichte, wo Gott sich dem Moses als Jehova offenbart und so diese Benennung zuerst eingeführt ward.

In ähnlicher Weise werden in der Genesis für die Stammeltern der Israeliten die Namen Abraham und Sara in der Erzählung erst von dem Punkte an gebraucht, wo die Veränderung ihrer bisherigen Namen Abram und Sarai, durch Gott berichtet ist. Das ist in der elohistischen Erzählung Kp. 17 der Fall, und diese Verschiedenheit in der Bezeichnung der beiden Stammeltern vor und nach diesem Punkte fand ohne Zweifel auch schon in der älteren elohistischen Schrift statt, ist hier aber in derselben Weise auch durch unsere Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt beibehalten und durchgeführt, was mit den Benennungen Gottes nicht der Fall ist.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Namen Israel. Von den beiden Erzählungen der Genesis, welche die Umwandlung des Namens Jacob in Israel berichten, hat der älteren elohistischen Schrift wahrscheinlich nicht die erste, wie dieselbe uns jetzt vorliegt, angehört (32, 28—30a), wohl sicher aber die zweite Kp. 35, 9ff. Erst von diesem Punkte an wird der Name Israel auch in der Erzählung vom Schriftsteller wiederholt gebraucht, obwohl daneben noch häufiger Jakob beibehalten ist; vielleicht dass hier in der älteren elohistischen Schrift von jenem Punkte an die Benennung Israel herrschend angewandt, dieses aber durch den Verfasser der Genesis nicht mit derselben Consequenz wie bei dem Namen Abraham durchgeführt ist, was seinen Grund wohl darin hat, dass in jenem Falle der Name Jakob für die einzelne Person, den Stammvater, die ganz gewöhnliche Bezeichnung war, Israel aber nur mehr in Beziehung auf das von ihm ausgegangene Geschlecht gebraucht wurde.

Dass aber der Verfasser der älteren elohistischen Schrift bis zu jener dem Moses zu Theil gewordenen Offenbarung Gott 252
nur mit der allgemeinen Benennung Elohim oder näher nach seiner Eigenschaft als אֵל שַׁדַּי bezeichnet, das hat seinen Grund nur in der Voraussetzung, dieser wahre, lebendige Gott habe sich unter der Benennung Jehova erst dem Moses kund gethan, und erst von da an sei dieselbe im Volke Israel herrschend geworden.

Es ist daher ganz falsch, wenn von Bohlen namentlich auch auf diese Erscheinung die Behauptung stützt, dass jene elohistische Schrift überhaupt,

Digitized by Google

ihrem Inhalte nach, fremden, nicht Hebräischen Ursprungs sei, geschöpft aus den Traditionen fremder Völker und so, dass sie auch die fremden polytheistischen Formen und besonders Chaldäische Vorstellungen beibehalten und für das Hebräische Volk und den Jehova-Dienst gar kein Interesse gehegt habe.

§. 42 (104). In dem bisher Vorgetragenen liegen nun auch schon Andeutungen, wie sich, wenigstens theilweise, die jehovistischen Momente der Genesis zu den elohistischen verhalten. Manche Gelehrte haben sich die Sache so gedacht, dass der Verfasser der Genesis über die in diesem Buche behandelten Zeiten und Begebenheiten auch eine der elohistischen parallellaufende zusammenhangende jehovistische Schrift vorgefunden und daraus eben so die jehovistischen Elemente aufgenommen habe, wie die elohistischen aus der andern Schrift.

An sich kann auch keineswegs die Möglichkeit geleugnet werden, dass es schon vor unserer Genesis über den Zeitraum von der Schöpfung bis auf die Einwanderung der Israeliten in Ägypten oder noch weiter hinab auch solche zusammenhangende geschichtliche Darstellungen gegeben habe, wo der wahre Gott von Anfang an mit der bei den Israeliten seit Moses gewöhnlichen Benennung Jehova bezeichnet ward. Doch lässt sich, dass das wirklich der
253 Fall gewesen, wie ich glaube, aus dem, was in der Genesis uns vorliegt, nicht erweisen. Wenn wir hier die sämmtlichen jehovistischen Bestandtheile der Genesis im Vergleich mit einander betrachten, so lässt sich dabei keineswegs auf gleiche Weise, wie bei den elohistischen namentlich im ersten Theile der Genesis der Fall ist, ein fortlaufender Faden und ein Sich-Anschliessen des Einen an das Andere nach Inhalt und Form nachweisen. Ja bei vielen, wo nicht bei den meisten jehovistischen Bestandtheilen ist wahrscheinlich, dass sie von Anfang an nur in Beziehung auf die elohistischen geschrieben sind, als deren Ergänzung oder Erweiterung oder überhaupt bei einer Überarbeitung der ursprünglichen Erzählung und zwar durch den Verfasser der Genesis selbst. Dies lässt sich zuvörderst mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, wo in solchen Stücken, die durch ihren ganzen Charakter sich als ursprüngliche Bestandttheile jener elohistischen Schrift zu erkennen geben in einzelnen Versen, besonders am Ende des Abschnittes als Übergang zu der folgenden Erzählung, oder am Anfange in der Anknüpfung an die vorhergehende sich etwas Jehovistisches findet. Dahin gehören mehrere schon früher berührte Stellen; so in der genealogischen Liste Kp. 5, welche sonst ganz elohistisch ist, V. 29 die etymologische Bemerkung über den Namen Noah (s. §. 40); ferner Kp. 20 der Schluss V. 18, vielleicht mit V. 17b (vgl. §. 38); Kp. 17 über den Bund Gottes mit Abraham und die Einsetzung der Beschneidung V. 1 in der Anknüpfung an das Vorhergehende (vgl. §. 40); Kp. 21, 1—21 über die Geburt des Isaak u. s. w., der Anfang V. 1; Kp. 21, 22—34 die letzten Verse, wohl von V. 31b an (vgl. §. 38). Ferner gilt dies von anderen Abschnitten, welche, ursprünglich gleichfalls Bestandtheile der elohistischen Schrift, eine stärkere Überarbeitung

Digitized by Google

oder Erweiterung mit mehreren jehovistischen Einschaltungen erfahren haben. Hierher gehört die Geschichte von der Sündfluth, wo sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass das Jehovistische darin erst bei der Aufnahme der Erzählung in die Genesis und durch deren Verfasser hineingekommen ist, und zwar wohl nicht nach anderweitigen schriftlichen Quellen, sondern nur nach bisheriger mündlicher Überlieferung. Dasselbe gilt von den jehovistischen Zusätzen und Erweiterungen der Erzählung von der Opferung des Isaak 22, 1—19 und auch wohl von anderen Abschnitten. Endlich sind auch wahrscheinlich manche der ganz jehovistischen Erzählungen der Genesis nach bisheriger mündlicher Überlieferung zuerst von dem Schriftsteller niedergeschrieben, der jene elohistische Schrift vorfand und sie zur Hauptgrundlage seines geschichtlichen Werkes machte. 254

§. 43 (105). Doch können wir nicht zweifeln, dass dieser [Ergänzer] oder der Verfasser unserer Genesis ausser der elohistischen Grundschrift auch noch anderweitige schriftliche Quellen benutzt hat, wenn gleich sich über deren Beschaffenheit und Verhältniss zu einander mit einiger Sicherheit schwer etwas ermitteln lässt.

So ist nicht unwahrscheinlich, obwohl nicht ganz sicher, dass der Verfasser unseres Buches auch die zweite Schöpfungsgeschichte, die mit Jehova Elohim Kp. 2, 4—3 fin., nicht selbst zuerst concipirt, sondern aus einer andern Schrift, vielleicht nur am Anfange etwas abgekürzt, herübergenommen hat. Das 4. Kp., von Kain und Abel und den Nachkommen des Kain, ist in dieser Gestalt wohl von dem Verfasser der Genesis selbst zuerst concipirt; aber mit Sicherheit lässt sich annehmen, dass er das V. 23. 24 sich findende Lied des Lamech schon vorgefunden hat. Der Sinn dieses Liedes wird von den Auslegern verschieden gefasst; allein er führt deutlich auf einen Todtschlag, den Lamech selbst an einem Jünglinge begangen hatte. Von einer solchen Begebenheit ist in der vorhergehenden Erzählung selbst keine Andeutung, so dass wohl ihrem Verfasser über diese Veranlassung und Beziehung des Liedes nichts Bestimmtes bekannt gewesen ist; das zeugt für das hohe Alter dieses Liedes und dient zum Beweise, dass der Verfasser der Genesis es schon anderswo vorgefunden hat, vielleicht in einer alten Sammlung von Liedern.

Besonders merkwürdig und in geschichtlicher Hinsicht von grosser Bedeutung ist unter den jehovistischen Abschnitten der Genesis das 14. Kp., die Erzählung, wie Abraham seinen Bruderssohn Lot aus der Gefangenschaft befreit habe und dabei mit dem Könige von Sodom und dem Priesterkönige von Salem, Melchisedek, zusammengetroffen sei. Diese Erzählung hat in ihrem ganzen Charakter etwas sehr Eigenthümliches, wodurch sie sich von den übrigen Erzählungen, zwischen denen sie steht, unterscheidet, und es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, dass der Verfasser der Genesis sie schon schriftlich vorgefunden hat. Es sind darin die geschichtlichen Thatsachen, auch solche, die an sich nicht gerade wesentlich erscheinen, mit einer besonderen Anschaulichkeit und unverkennbaren Genauigkeit berichtet, so dass sich des- 255

Digitized by Google

halb annehmen lässt, dass die ursprüngliche schriftliche Aufzeichnung der Begebenheit in eine sehr frühe Zeit fällt.

Ein anderes allem Anscheine nach uraltes historisches Fragment ist Kap. 10, 8—12, die Nachricht über Nimrod und dessen Reich, von dem sich auch wohl mit Bestimmtheit behaupten lässt, dass der Verfasser der Genesis, von dem sonst die Völker-Genealogie Kp. 10 im Allgemeinen wahrscheinlich zuerst in dieser Gestalt concipirt ist, es bereits schriftlich vorgefunden hat. Nicht minder lässt sich bei dem manches Schwierige darbietenden kleinen Abschnitte Kp. 6, 1—4 über das aus der Verbindung der Gottessöhne mit den Töchtern der Menschen hervorgegangene Geschlecht der Riesen mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass der Verfasser der Genesis über die darin behandelten Gegenstände schon etwas Schriftliches vorgefunden und das hier, aber nur im Auszuge, mitgetheilt hat. Nicht unwahrscheinlich ist auch, dass das Lied, welches den Segen des Jakob bildet, Kp. 49, 1—27, zwar der elohistischen Grundschrift nicht angehört hat, aber von dem Verfasser der Genesis
256 schon anderswo schriftlich vorgefunden ist [1]). In manchen anderen Fällen lässt sich kein bestimmter Entscheidungsgrund finden, ob der Verfasser der Genesis selbst die Erzählung einzelner Begebenheiten zuerst concipirt oder dieselbe schon anderweitig schriftlich vorgefunden hat.

So viel aber können wir nach dem Bisherigen, glaube ich, als ein sicheres Ergebniss betrachten, dass der Verfasser der Genesis verschiedene frühere Schriften benutzt und deren Darstellung theilweise sich angeeignet hat, dass aber die Hauptgrundlage seiner Schrift jene ältere zusammenhangende elohistische Schrift gebildet hat.

§. 44 (106). Diese elohistische Schrift ist im Wesentlichen das, was Ewald als das Buch der Ursprünge bezeichnet. Ewald [ebenso Hupfeld] nimmt aber zwischen diesem und der Genesis in ihrem gegenwärtigen Umfange ausser der

[1]) Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, namentlich nach V. 10 (bis er nach Silo kommt — nämlich als Anführer seiner Brüder — und ihm Völker gehorchen, d. h. bis er Israel in Kanaan eingeführt, ihm die heidnischen Völkerschaften des Landes unterworfen und dem Heiligthum Jehova's einen festen Sitz verschafft hat; vgl. Jos. 18, 1), dass die Abfassung des Liedes vor die Davidische Zeit fällt; und zwar, nach V. 16 f. wahrscheinlich in das Zeitalter der Richter, in die Zeit des Simson, oder unmittelbar darnach. Hiernach aber würde die Abfassung auch früher fallen, als wahrscheinlich die der elohistischen Grundschrift, und dasselbe nicht vom Elohisten verfasst sein, wie ich De libri Geneseos origine etc. p. 19 wegen des אֵל שַׁדַּי V. 25 für wahrscheinlich gehalten habe; dem ist aber auch das יהוה V. 18 entgegen, da mir jetzt nicht hinreichende Berechtigung statt zu finden scheint, diesen Vers als später eingeschaltet zu betrachten. [Vgl. J. P. N. Land, Disputatio de carmine Jacobi Gen. XLIX. Leyden 1858.]

Digitized by Google

jehovistischen Quellenschrift noch das Werk des sogenannten dritten Erzählers an, woraus der Redactor das Buch der Ursprünge [genauer: sein durch Zusammenarbeitung mehrerer Quellenschriften entstehendes Werk] mit mehreren elohistischen Erzählungen, besonders in der Geschichte des Jakob und noch mehr in der des Joseph, bereichert habe. Vgl. S. 60.

Allein dazu finde ich durchaus keine Veranlassung; vielmehr zweifle ich nicht, dass alle wirklich elohistischen Bestandtheile der Genesis, wo Gott als Elohim bezeichnet wird in einem Zusammenhange, wonach derselbe als der einige wahre Gott vom Israelitischen Schriftsteller auch hätte als Jehova bezeichnet werden können, schon ursprünglich Bestandtheile der elohistischen Grundschrift ausgemacht haben. Dass manche Stücke, in denen Joseph unter den Söhnen Jakobs mit einer besonderen Vorliebe behandelt wird, von einem Schriftsteller aus dem Reiche der 10 Stämme verfasst seien, das würde freilich wohl anzunehmen sein, wenn ihre Abfassung in so späte Zeit fiele, als Ewald diese Stücke setzt (sec. 10—9 a. Ch.). Allein wenn in so später Zeit ein älteres geschichtliches Werk dergestalt im Interesse des Reiches Israel umgestaltet wäre, so würde sich schwer erklären lassen, wie dasselbe dann in dieser Gestalt auch sollte im Reiche Juda Eingang und Beifall gefunden 257
haben, was doch der Fall gewesen sein müsste, wenn nach Ewald's Ansicht der dem Reiche Juda angehörende letzte Erzähler dasselbe in dieser Gestalt und mit diesem den Joseph bevorzugenden Charakter bald darnach zur Hauptgrundlage seiner Schrift, unserer Genesis, gemacht hätte.

§. 45 (107). Da in der elohistischen Schrift die Geschichte zum wenigsten von der Schöpfung an bis zu der dem Moses zu Theil gewordenen Offenbarung sich erstreckt hat, so könnten wir vermuthen, dass auch der Verfasser unserer Genesis, der sie zur Hauptgrundlage seines Werkes gemacht, dasselbe nicht mit dem Schlusse dieses Buches, beim Tode des Jakob und Joseph, wird abgebrochen haben. Aber wir werden noch bedeutend weiter geführt, wenn wir darauf achten, wie sich in der Genesis so wiederholte Hinweisungen auf ein späteres bestimmtes Ziel finden, nämlich auf die Besitznahme des Landes Kanaan durch das Volk Israel, vgl. besonders 12, 7; 13, 14. 15; 15, 14—16. 18—21; 17, 8; 24, 7; 26, 3; 50, 24. 25.

Wenn nun unsere Genesis, wie wir gesehen, jedenfalls erst lange Zeit nach der Besitznahme des Landes Kanaan verfasst ist, so lässt sich nicht wohl denken, dass der Verfasser, nachdem er die Geschichte so weit fortgeführt hatte, als in der Genesis geschehen ist, bis auf die Einwanderung der Israeliten in Ägypten und den Tod des Jakob und Joseph, sie hier sollte abgebrochen haben, da er schon 15, 14—16 hervorgehoben hatte, wie 258
Jehova dem Abraham bereits die Bedrängnisse seiner Nachkommen in diesem Lande, ihre Befreiung und Rückkehr ins Land Kanaan angekündigt habe.

Digitized by Google

Wir können vielmehr mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er die Geschichte noch weiter wird fortgeführt und auch berichtet haben, wie Jehova das Volk gemäss den früher gemeldeten Verheissungen aus Ägypten wieder befreit und demselben zum Besitz des Landes Kanaan verholfen habe, dass er also die Geschichte wird bis zu dem Punkte erzählt haben, bis auf den sie in den übrigen Büchern des Pentateuchs und dem Buche Josua fortgeführt ist; wobei denn nahe liegt zu vermuthen, dass entweder schon er diese folgenden Bücher in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, verfasst habe, oder, dass dasjenige, was er über die weitere Geschichte schrieb, wenigstens die Grundlage zu diesen Büchern, wie wir sie jetzt besitzen, gebildet habe.

Die Fortführung der Geschichte bis zur Besitznahme Kanaans lässt sich aber mit grosser Wahrscheinlichkeit auch schon von der älteren elohistischen Schrift annehmen.

Unter den angeführten Stellen der Genesis, welche den Blick des Lesers auf die Besitznahme des Landes Kanaan durch die Israeliten richten, haben zwei sicher der elohistischen Schrift angehört, 17, 8, wo Gott dem Abraham verheisst, dass er seinem Samen das ganze Land Kanaan zum ewigen Besitzthum geben werde, und 50, 24. 25, wo der sterbende Joseph die Israeliten beschwört, dass sie, wenn Gott sie in das ihren Vätern verheissene Land heimführen würde, seine Gebeine mit hinaufführen sollten. Nun steht aber fest, dass auch die Abfassung der elohistischen Schrift erst geraume Zeit nach der Besitznahme Kanaans durch die Israeliten erfolgt ist. In den Stellen 17, 6. 16; 35, 11, die sicher der elohistischen Schrift angehört haben, hat der Verfasser die göttliche Verheissung an den Abraham und die Sara wie an den Jakob, dass Könige aus ihnen hervorgehen sollten, auf solche Weise hervorgehoben, dass sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, er habe dabei die Erfüllung derselben schon mit vor Augen gehabt, also sein Werk nicht vor der Regierung des Saul geschrieben. Dann aber lassen jene Stellen, worin der Blick des Lesers auf die Besitznahme des Landes Kanaan
259 durch das Israelitische Volk gerichtet wird, uns mit der grössten Wahrscheinlichkeit vermuthen, dass auch der Verfasser dieses Werkes die Geschichte schon bis zu diesem Ziele fortgeführt hat; wie denn das an sich schon unwahrscheinlich ist, dass ein diesem Zeitalter angehörender Schriftsteller ein mit der Schöpfung der Welt beginnendes geschichtliches Werk sollte nur bis zu der Berufung des Moses und der ihm über den Namen Jehova zu Theil gewordenen Offenbarung fortgeführt und hier abgebrochen haben.

Eine wichtige Bestätigung für jene Annahme finden wir in folgendem Umstande. Exod. 13, 19 wird hervorgehoben, dass bei dem Auszuge der Israeliten aus Ägypten Moses mit Beziehung auf jenes Gebot des Joseph (Gen. 50, 24. 25) dessen Gebeine mit sich nahm; und Jos. 24, 32, dass nach der Besitznahme des Landes Kanaan die Israeliten diese Gebeine zu Sichem begruben auf dem von Jakob (nach Gen. 33, 19) von den Söhnen Hemor's um 100 Kesita erkauften Acker. Hier ist nun anzunehmen, dass diese Beerdigung der Gebeine Joseph's schon ursprünglich von demselben Schriftsteller erzählt

Digitized by Google

ist, welcher vorher jene feierliche Anordnung des Joseph und nachher deren Ausführung durch die Israeliten hervorgehoben hatte; ein anderer Schriftsteller würde nicht leicht dazu gekommen sein, die Bestattung dieser Gebeine so besonders hervorzuheben. So dient denn die Stelle Jos. 24, 32 in Verbindung mit Exod. 13, 19 zum Beweise, dass die elohistische Grundschrift sich wirklich bis zur Geschichte der Besitznahme des Landes Kanaan durch die Israeliten erstreckt hat, und dass wenigstens einzelne Theile der Schrift in die folgenden uns erhaltenen geschichtlichen Bücher bis zum Buche Josua aufgenommen sind, so dass sich vermuthen lässt, dass sie auch deren Grundlage bildet.

§. 46. (108). Gehen wir nun von dem bisher Gefundenen aus, so kann die elohistische Schrift nicht wohl das Erste gewesen sein, was über die Urgeschichte der Menschheit und die Anfänge des Volkes Israel aufgezeichnet worden, und wir können wohl voraussetzen, dass auch deren Verfasser schon theilweise ältere schriftliche Aufzeichnungen über diese Zeiten und Begebenheiten benutzt hat, deren Abfassung 260
zum Theil wohl in sehr frühe Zeiten fällt, wenn sich auch nicht mit einiger Sicherheit ermitteln lässt, in wie frühe.

Da nach dem Ergebniss unserer bisherigen Betrachtungen sicherlich bei den Hebräern Schriftstellerei schon vor Moses herrschend gewesen, so werden wir es nicht unwahrscheinlich finden, dass dieselbe sich schon damals mit der Urgeschichte der Menschheit beschäftigt habe und namentlich mit der ihrer eigenen Vorfahren; es war vielmehr natürlich, dass sie während ihres Aufenthaltes in Ägypten ein besonderes Interesse dafür hatten, wie ihre Vorfahren in dieses Land gekommen seien, wo sie fortwährend als Fremdlinge, gesondert von den Ägyptern, lebten; dadurch konnte denn leicht der Eine oder der Andere veranlasst werden, gerade die Geschichte des Joseph nach der bisherigen mündlichen Überlieferung etwas ausführlicher aufzuzeichnen, und dergleichen hat denn wohl die erste Grundlage zu Demjenigen gebildet, was jene elohistische Schrift darüber enthalten hat, und was darnach theilweise erweitert und überarbeitet in unsere Genesis gekommen ist. Darnach erklärt es sich, dass die Geschichtserzählung über den Joseph in unserm Buche eine so grosse und genaue Kenntniss Ägyptens, der Beschaffenheit des Landes wie der Verhältnisse und Sitten der Bewohner desselben bekundet, worauf schon J. D. Michaelis hingewiesen hat, und besonders Hengstenberg „Die Bücher Moses und Ägypten." Berlin 1841. 8. [Vgl. jetzt G. Ebers, Ägypten und die Bücher Mosis Leipz. 1868, ein nicht grade zu empfehlendes Buch].

In einem andern Abschnitte der elohistischen Grundschrift, Gen. 1, findet sich die merkwürdige Erscheinung, dass hier für die Berechnung von Tag und Nacht gegen einander als Theil eines Nychthemeron gerade die umgekehrte Weise befolgt ist, als welche später bei den Hebräern die gewöhnliche war, dass hier nämlich ein Nychthemeron von dem einen Morgen an gerechnet wird bis zum andern Morgen, während später und schon in der Mosaischen Gesetzgebung der bürgerliche Tag durchaus von einem Sonnenunter-

Digitized by Google

gange an gerechnet wird bis zum andern. Dazu kommt, dass unter den Gesetzen des Pentateuchs über die Feier des Sabbaths die im Exodus enthaltenen Kp. 20, 8—11. 31, 12—17, welche wohl in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, von Moses selbst verfasst sind, ausdrücklich auf den Inhalt unserer Erzählung Rücksicht nehmen und die Vollendung des göttlichen Schöpfungswerkes in 6 Tagen und die Ruhe Gottes am 7. Tage voraussetzen. Beides führt uns darauf, dass die erste Abfassung dieser Erzählung nicht nach dem Mosaischen Zeitalter fallen kann.

261 Obwohl nun aber nach solchen Erscheinungen sich nicht zweifeln lässt, dass auch schon der Verfasser der elohistischen Schrift für die Urgeschichte bis auf den Tod des Jakob und Joseph frühere schriftliche Aufzeichnungen benutzt hat: so ist doch die bestimmte Weise, wie Ewald dieses geltend macht in seiner Annahme namentlich des denselben zu Grunde liegenden sogenannten Buches der Bündnisse, welches mit der Geschichte des Abraham begonnen habe, durchaus unerweislich, ja rein willkürlich.

Überhaupt scheint der Verfasser unserer elohistischen Grundschrift, was er von früheren Aufzeichnungen benutzt hat, im Allgemeinen durchaus nicht in dem Grade, wie der jehovistische Ergänzer vielfach mit seinen Quellen gethan hat, auch in ihren formellen Eigenthümlichkeiten sich angeeignet, sondern dasselbe der Form nach mehr seiner eigenen schriftstellerischen Eigenthümlichkeit gemäss gestaltet zu haben; worin eben der Grund dafür liegt, dass wir in unserer Genesis zwar noch vielfältig mit ziemlicher Sicherheit die ursprünglichen Bestandtheile der elohistischen Grundschrift auffinden und ausscheiden können, nicht aber in diesen selbst, was deren Verfasser von früheren Aufzeichnungen benutzt hat.

§. 47 (109). Was aber im Allgemeinen den Charakter und die Beschaffenheit der elohistischen Grundschrift betrifft, so weit sich das aus dem Bisherigen ergibt, so enthielt dieselbe eine, wie es scheint, mit nicht geringer schriftstellerischer Kunst gegebene zusammenhangende Darstellung der Theokratie oder der Geschichte des Volkes Gottes in seinem Verhältnisse zu Jehova, von der Schöpfung an bis auf die vollendete Besitznahme des Landes Kanaan durch das Volk.

Mit einiger Ausführlichkeit behandelte sie nur die Hauptepochen in der Geschichte, nämlich solche, welche für die Erkenntniss des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschengeschlechte und namentlich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke Israel von besonderer Bedeutung waren; so in der vor-Mosaischen Zeit die Schöpfung, die Sündfluth, die Erwählung Abraham's und Gottes Bündniss mit ihm, die Geschichte Jakob's und Joseph's; dagegen wurden die dazwischenliegenden Zeiträume aufs kürzeste zusammen-
262 gefasst, in kurzen genealogischen Verzeichnissen, wodurch zwei solcher Epochen

Digitized by Google

oder die darin auftretenden und dieselben repräsentirenden Hauptpersonen, wie Adam und Noah, Noah und Abraham mit einander in Verbindung gesetzt wurden; dasselbe ist wahrscheinlich auch für den langen Zeitraum zwischen Jakob, Joseph und Moses geschehen, der auch wohl nur durch eine die Geschichte beider verbindende Genealogie ausgefüllt ist, vielleicht die Exod. 6, 14 ff. erhaltene. Eine besondere Eigenthümlichkeit dieser Schrift war, dass sie — und darin folgte sie aller Wahrscheinlichkeit nach einer alten und richtigen Überlieferung — den einigen, wahren, lebendigen Gott sich zwar den Frommen schon lange vor Moses offenbaren liess, wie dem Noah, dem Abraham u. s. w., aber die Verehrung desselben unter der Benennung, worin sie nachmals bei den Israeliten ganz herrschend war, Jehova, erst vom Mosaischen Zeitalter an, von der Offenbarung Ex. 6, 3 an, datirte, dass sie daher weder Gott in seinen Offenbarungen noch die Menschen vor Moses in ihren Reden mit Gott und unter einander sich jemals dieser Benennung bedienen liess, und eben so auch der Verfasser selbst, wo er spricht, sich ihrer durchaus enthalten hat. Auf ähnliche Weise verhielt es sich in dieser Schrift, wie früher bemerkt, mit der Anwendung der Namen Abraham und Sara, im Verhältniss zu Abram und Sarai, und des Namens Israel im Verhältniss zu Jakob, von denen sie die ersteren auf göttliche Verleihung zurückführt, dieselben aber von dem Momente der Verleihung an scheint durchaus statt der anderen bisher gebrauchten gesetzt zu haben. Ueberhaupt scheint diese Schrift sich durch grosse Gleichmässigkeit im Sprachgebrauch und regelmässigen folgerechten Fortschritt in der Darstellung der Geschichte und Vorführung der geschichtlichen Verhältnisse ausgezeichnet zu haben. So suchte sie es auch zu vermeiden, spätere Mosaische oder nach-Mosaische Verhältnisse und Einrichtungen in die patriarchalische Zeit zu setzen, wohin z. B. gehört, dass sich in den elohistischen Erzählungen der Genesis nicht bloss über die Schöpfung, sondern auch über die Sündfluth und über die von Noah und den Patriarchen dargebrachten Opfer nirgends eine Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren geltend macht, auf welchen Unterschied in der Mosaischen Gesetzgebung ein so grosses Gewicht gelegt wird.

§. 48 (110). Was die Zeit der Abfassung dieser elohistischen Schrift betrifft, so ist schon bemerkt, dass wir durch einzelne Stellen in eine Zeit geführt werden, wo auch das Volk Israel schon unter königlicher Herrschaft stand. Allein auf der andern Seite dürfen wir ihre Abfassung nicht später setzen als in den Anfang der königlichen Herrschaft; wahscheinlich fällt sie noch in die Regierung des Saul. 263

Dass sie nicht später fällt, nicht erst, wie Ewald hinsichtlich des sogen. Buches der Ursprünge meint, in die Regierung des Salomo, oder gar, wie er von dem sogen. dritten Erzähler der Urgeschichten annimmt, lange Zeit nach der Spaltung der beiden Reiche, dafür spricht die Art und Weise, wie in mancherlei Beziehung die patriarchalische Geschichte hier gestaltet war, was wir noch aus unserer Genesis erkennen können. Zuvörderst war unter den Söhnen Jakob's schon sicher in dieser Schrift Joseph mit besonderer

Digitized by Google

Vorliebe behandelt, der Sohn der geliebten Rahel, der selbst von Anfang an der Liebling seines Vaters war und sich dessen besondere Liebe auch bis an sein Ende bewahrte, so dass Jakob sogar die beiden Söhne Joseph's, Manasse und Ephraim, adoptirt und jedem von ihnen ganz gleiche Rechte mit seinen eigenen Söhnen ertheilt; und der nicht minder durch die ganze Darstellung hindurch als ein besonderer Gegenstand der göttlichen Liebe und des göttlichen Segens erscheint, in jeder Hinsicht vor seinen Brüdern sehr ausgezeichnet. Es lässt sich nun allerdings nicht zweifeln, dass der Verfasser der elohistischen Schrift dieses im Allgemeinen der geschichtlichen Überlieferung gemäss dargestellt hat: allein bei der schriftstellerischen Selbständigkeit, die er bekundet, würden wir erwarten, dass, wenn er selbst einer Zeit angehörte, wo namentlich durch David und Salomo der Stamm Juda zu einem so hohen Glanze und Vorzuge vor den andern Stämmen gekommen war, derjenige unter den Söhnen Jakob's, von dem dieser Stamm ausgegangen, Juda, in der geschichtlichen Darstellung weit mehr hervortreten würde, als der Fall ist (vgl. §. 44).

264 Wäre die Grundschrift erst verfasst zu einer Zeit, wo Jerusalem schon lange nicht bloss Hauptstadt des Königreiches, sondern auch Sitz des Heiligthumes Jehova's war, so würde man erwarten, dass auf diese Stadt und deren Bedeutung in die Geschichte der Patriarchen irgend einige Beziehung eingeflossen wäre; aber das findet sich in der Genesis überhaupt nicht, auch in ihrer gegenwärtigen Gestalt (s. §. 50), und hat gewiss eben so wenig in der elohistischen Grundschrift stattgefunden.

§. 49 (111). Was nun das Verhältniss unserer Genesis zu jener elohistischen Schrift betrifft, so ergibt sich schon aus dem Bisherigen so viel, dass sie eine mannichfaltig erweiterte Überarbeitung derselben war

265 Der Bearbeiter hat das ältere Werk mit manchen ganz neuen Abschnitten erweitert und zum Theil sehr wichtigen, z. B. mit der zweiten Schöpfungsgeschichte, mit der Erzählung vom Falle des Menschen, vom Brudermorde des Kain und seiner Bestrafung, mit der von den Söhnen Noah's ausgehenden Völker-Genealogie Kp. 10, mit der Geschichte des Thurmes von Babel und der Sprachenverwirrung Kp. 11, 1—9, und manchen anderen Erzählungen, die er zum Theil wohl schon schriftlich vorgefunden, zum grossen Theil aber selber zuerst niedergeschrieben hat nach bisheriger mündlicher Überlieferung.

Durch die Aufnahme und Einschaltung dieser Stücke in die ältere Schrift wurden dann schon deren Bestandtheile aus ihrer ursprünglichen Verbindung gelöst; aber er hat diese selbst auch theilweise mehr oder weniger überarbeitet. Dabei lässt sich nicht verkennen, dass das Letztere in dem ersten Theile der Genesis nicht in dem Grade geschehen ist, wie in den folgenden Theilen. Im Anfange hat er die Bestandtheile der elohistischen Schrift ganz oder fast ganz in ihrer ursprünglichen Gestalt bestehen lassen, und nur in

Digitized by Google

dieselben andere Erzählungen eingeschaltet; hin und wieder ist das auch noch später, in der Geschichte der Patriarchen, geschehen. Aber wie er schon bei der Aufnahme der elohistischen Genealogie Kp. 5 in der etymologischen Erklärung des Namens Noah V. 29 eine auch durch den Gebrauch der Benennung Jehova sich verrathende Beziehung auf die von ihm eingeschaltete Erzählung von dem Falle des Menschen hat einfliessen lassen, so hat er die elohistische Erzählung von der Sündfluth mehrfach erweitert, aber so, dass es nicht sehr schwer fällt, seine Zusätze von der ursprünglichen Erzählung zu sondern, und diese letztere wieder herzustellen. Das ist denn mitunter auch noch in späteren Erzählungen möglich (wie wir zum Theil schon gesehen haben); aber keineswegs ist das überall der Fall.

In den späteren Abschnitten der Genesis hat der Jehovist das elohistische Werk nicht vollständig in allen seinen Erzählungen aufgenommen, nur etwa überarbeitet und erweitert, sondern er hat sich auch Abkürzungen und Auslassungen gestattet; 266 **davon finden sich bestimmte Spuren.**

So lässt sich aus dem elohistischen Verse 19, 29 folgern, dass in der Grundschrift auch schon vorher von Lot die Rede gewesen und namentlich von seinem Aufenthalt in Siddim; das kann aber der spätere Bearbeiter in sein Werk nicht, wie er es dort fand, aufgenommen haben, da, was sich jetzt im Vorhergehenden über den Lot findet, namentlich über seine Trennung von Abraham, jehovistisch ist. Eben so lässt die ganz und gar elohistische Erzählung über die Austossung der Hagar mit ihrem Sohne Ismael 21, 9 - 21, welche sicher schon jener elohistischen Grundschrift angehört hat, uns nicht zweifeln, dass sich in dieser auch eine Erzählung über die Erzeugung und Geburt des Ismael vorgefunden haben muss, die der Verfasser der Genesis wenigstens nicht in ihrer ursprünglichen Form kann aufgenommen haben, da die jetzt in der Genesis darüber vorhandene Erzählung Kp. 16 jehovistisch ist. Doch hat davon der elohistischen Grundschrift vielleicht angehört 16, 1. 3. (4a). 15. 16.

Bei der Art, wie der spätere Schriftsteller vielfach, und im weiteren Fortgange des Werkes immer mehr, in Beziehung auf die ältere elohistische Schrift verfahren ist, lässt sich in manchen Fällen nicht mehr im Einzelnen eine sichere Bestimmung und Scheidung dessen, was derselben angehört hat und was nicht, bewerkstelligen. Immer aber ist die schriftstellerische Selbständigkeit des Verfassers der Genesis auch in den späteren Theilen nicht so gross, dass er das Fremde und das Eigene zu einem organischen, im Inhalte wie in der Form durchaus zusammenstimmenden Ganzen verarbeitet hätte, wie die elohistische Schrift selbst scheint gewesen zu sein. Das zeigt sich schon in den, wie wir gesehen haben, mehrfach sich findenden Wiederholungen derselben Gegenstände auf

Digitized by Google

nicht ganz zusammenstimmende Weise, nicht minder in unpassenden Verbindungsweisen, z. B. dem מִשָּׁם 20, 1 u. a. (s. §. 36). Eben aus dieser Entstehungsweise der Genesis ist auch wohl mit zu erklären, dass die verschiedenen Erzählungen in chronologischer Hinsicht mitunter nicht zusammen stimmen.

Der Art ist z. B., dass nach Vergleichung von 16, 16 mit 17, 1. 17. 21, 5 Ismael bei der Geburt des Isaak schon wenigstens 14 Jahr alt gewesen sein müsste, also zur Zeit, da er nach der Entwöhnung des Isaak mit seiner Mutter Hagar aus dem Hause des Abraham ausgestossen ward, wenigstens 15—16 Jahr, während die Erzählung über diese Ausstossung 21, 14 ff. ganz so lautet, als ob er noch ein kleines Kind gewesen wäre. Dergleichen findet sich in der patriarchalischen Geschichte noch Mehreres. So lässt sich nicht leugnen, dass
267 es schwierig ist, a) dass Abraham wegen seines hundertjährigen Alters nicht daran glauben will, dass ihm noch ein Sohn werde geboren werden (17, 17) und er dann doch noch gegen 40 Jahre später, erst nach dem Tode der Sara sollte die Ketura zum Weibe genommen und mit ihr 6 Söhne gezeugt haben, und b) dass Sara ebenfalls es unglaublich findet und darüber lacht, dass, so abgelebt sie sei, sie noch Wollust pflegen sollte (Kpp. 17 und 18), und dass sie dennoch so liebreizend sollte gewesen sein, dass (nach Kp. 20) Abraham später bei seinem Aufenthalte zu Gerar sich veranlasst fand, um Gefahr von sich abzuwenden, sie für seine Schwester auszugeben. Nicht minder bietet auch die Erzählung über die Geburten der verschiedenen Söhne des Jakob chronologische Schwierigkeiten dar.

§. 50 (112). Was aber den jehovistischen Charakter betrifft, wodurch sich die zu der älteren Schrift hinzukommenden
268 Bestandtheile der Genesis von dieser auf die am meisten in die Augen springende Weise unterscheiden, so ist dieser nicht als zufällig zu betrachten, sondern hat seinen Grund darin, dass der spätere Schriftsteller von der Ansicht ausging, dass auch die Patriarchen schon den wahren lebendigen Gott als Jehova verehrt hätten, und zwar schon von der Zeit des Enos an, des Enkels des ersten Menschenpaares, wie es Kp. 4, 26 ausdrücklich heisst, dass man damals, zur Zeit des Enos, angefangen habe, den Namen Jehova's anzurufen.

Hiermit ist denn in Übereinstimmung, dass der spätere Schriftsteller auch im weiteren Verlaufe der Schrift wiederholt bemerkt, dass schon die Patriarchen den Namen Jehova angerufen hätten, s. 12, 8; 13, 4; 21, 33; 26, 25; und dass er nicht bloss die Patriarchen, die Stammväter der Israeliten, sich ohne weiteres dieser Benennung bedienen lässt, sondern 26, 28 ff. selbst Heiden. In dieser Beziehung findet denn zwischen dem späteren Schriftsteller und dem älteren von ihm benutzten Werke, welches die Verehrung Gottes als Jehova erst dem Moses geoffenbart werden lässt, eine bestimmte Differenz statt; in

Digitized by Google

der Schrift aber, wie sie uns vorliegt, laufen beiderlei Vorstellungen und Darstellungen neben einander.

Wie hinsichtlich des Gottesnamens der Verfasser der Genesis spätere Verhältnisse auf ältere Zeiten überträgt, so finden wir es hin und wieder auch in anderer Beziehung, z. B. dass er schon in der Geschichte der Sündfluth einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren beobachten lässt, und so auch bei dem Opfer, welches Noah nach Beendigung der Fluth Jehova darbrachte, ausdrücklich hervorhebt, dass er es von allerhand reinen Thieren dargebracht habe (8, 20). Dagegen in anderer Beziehung hat das Werk in diesem ersten Theile, der die Urgeschichte bis zum Tode Jakobs und Josephs behandelt, wesentlich denselben Charakter und Typus beibehalten, welchen es in der früheren Gestalt, in der elo- 269
histischen Schrift, an sich trug, namentlich in den zwei Punkten: a) dass unter den Söhnen Jakobs fortwährend Joseph am meisten hervortritt, dessen Geschichte mit besonderer Ausführlichkeit und Vorliebe behandelt wird; b) dass auch keine Beziehung auf Jerusalem als heiligen Ort und einstigen alleinigen Sitz des Heiligthums stattfindet, überhaupt keine Andeutung, dass Jehova jetzt oder für die Zukunft nur an einem einzelnen bestimmten Orte dürfe mit Opfern verehrt werden; es ist von verschiedenen Örtern die Rede, an denen die Patriarchen Altäre erbaut und Jehova geopfert hätten, als Beweis ihrer Frömmigkeit, und besonders wird fortwährend Beerseba, noch mehr aber Bethel in der Beziehung hervorgehoben.

Manche Ausleger haben zwar auch schon Beziehungen auf Jerusalem und den dortigen Tempeldienst gefunden, nämlich α) in dem 14, 18 als Sitz des Priesterkönigs Melchisedek genannten Salem, und β) in dem 22, 2 (vgl. V. 14) genannten Moria als dem Orte, wo Abraham den Isaak opfern sollte. Allein Beides sicher mit Unrecht. Denn das an der ersteren Stelle genannte Salem war eine andere Stadt als Jerusalem, dieselbe, welche Joh. 3, 23 genannt wird (als Ort, wo Johannes taufte); s. meinen Commentar über d. Hebr. Br. zu 7, 1 (II. 2, S. 285 ff.); und in der letzteren Erzählung ist gar nicht von einem Berge Moria die Rede, sondern von einem Lande Moria, oder nach der wahrscheinlich echten Lesart Moreh (wobei wir an dasselbe zu denken haben, wo Abraham schon vorher einen Altar erbaut hatte 12, 6) und einem einzelnen Berge oder Hügel in der Gegend, der den Namen führte: Jahveh Jir'eh, und der mit dem nachmaligen Tempelberge keinen Zusammenhang hatte; s. darüber meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit. 1831. 3. S. 520—524, denen auch de Wette ed. 4 ff. §. 148 b. beigetreten ist. Nicht zu verkennen ist dagegen, dass hier unter den Städten im Lande Kanaan,

Digitized by Google

wie zum Theil schon in den aus der elohistischen Schrift beibehaltenen, so in den neu hinzugefügten Erzählungen, Beerseba und Bethel in Beziehung auf den daselbst von den Patriarchen getriebenen Gottesdienst am meisten hervorgehoben werden. Über Beerseba vgl. 21, 31 ff.; 26, 24 f. 33; 46, 1—4; über Bethel 12, 8; 13, 4; 28, 11—22; 31, 13; 35, 1—7. 9—15.

§. 51 (113). Durch diese Hervorhebung Bethels in der
270 Genesis, auch in jehovistischen oder jehovistisch überarbeiteten Stücken werden wir mit grosser Wahrscheinlichkeit darauf geführt, dass die Abfassung in eine Zeit fällt, wo zu Bethel ein bei den Israeliten noch in allgemeinem Ansehen stehendes Heiligthum Jehova's sich befand, dessen Heiligkeit hier eben durch Hinweisung auf seinen Ursprung in der Geschichte der Patriarchen scheint empfohlen zu werden.

Bethel war in der Periode der Richter theilweise selbst Sitz der Bundeslade, jedenfalls ein heiliger Ort, wo Jehova Opfer dargebracht wurden, und das Orakel Jehova's befragt ward (Richt. 20, 17 f.; 1. Sam. 10, 3), und so ist es auch wohl bis zur Zeit des David geblieben. Nach der Reichsspaltung aber war Bethel ein Hauptsitz des von Jerobeam im Reiche Israel eingerichteten Kälberdienstes und gereichte eben deshalb den frommen Israeliten zum grössten Ärgernisse, so dass der Prophet Hosea es als Beth-Aven bezeichnet (4, 15; 5, 8; 10, 5. 8; vgl. 8, 5 f.), und dass auch der Judäische König Josia, als er seine Reformation des Gottesdienstes und Herstellung des reinen gesetzlichen Jehova-Kultus auch über Samarien ausdehnte, namentlich die Höhe und den Altar von Bethel zerstörte (2. Kön. 23, 4. 15 ff.). Eben so war Beerseba (nach Amos 5, 5; 8, 13 f.) zur Zeit des Königs Usia ein besonderer Sitz des ungesetzlichen Höhen- und Götzendienstes. Es lässt sich daher nicht wohl denken, dass diese, Bethel und Beerseba so verherrlichenden Erzählungen erst in diesem Zeitalter von einem dem Dienste Jehova's ergebenen Judäischen Schriftsteller verfasst sein könnten, oder auch, dass sie in die Genesis, wenn sie damals erst ihre jetzige Gestalt erhalten hätte, würden aufgenommen sein. Eben so wenig ist irgend wahrscheinlich, dass diese Gestaltung jener Erzählungen oder der Genesis sollte, wie Ewald wenigstens in Beziehung auf mehrere Erzählungen über Bethel (Kp. 28. 31) annimmt, von einem dem Reiche Israel angehörenden Schriftsteller dieses Zeitalters herrühren können, gerade zur Empfehlung des in den Städten dieses Reiches getriebenen Kultus und im Gegensatz gegen den Tempeldienst zu Jerusalem. Denn da würden diese Erzählungen und das sie enthaltende Werk im Reiche Juda von Anfang an
271 Widerspruch erfahren und nicht leicht Aufnahme gefunden haben. Wir können vielmehr nur annehmen, dass auch die jehovistische Überarbeitung und somit die gegenwärtige Gestaltung unserer Genesis nicht in eine Zeit nach der Spaltung fällt, wohl gewiss nicht später als in die Davidische Regierung, und wohl nicht gerade in die letzte Zeit seiner Regierung, so dass, wenn er auch Jerusalem schon zu seiner Residenz gemacht und die Bundeslade dorthin gebracht hatte, es sich doch noch nicht in der Vorstellung der frommen Israeliten festgesetzt hatte, dieses gerade als alleinigen Sitz und Mittelpunkt

Digitized by Google

des Jehovadienstes zu betrachten, da man sonst auch hierauf einige Rücksicht genommen haben würde und mehr als auf Bethel (vgl. Bleek, de libri Gen. origine etc., p. 20 ff.).

Die Abfassung der Genesis später als in die erste Regierungszeit des David zu setzen werden wir auch, wie ich glaube, durch nichts in dem Inhalte dieses Buches berechtigt, auch nicht, wie de Wette §. 159 meint, durch die Stelle 27, 40.

Es ist das der Segensspruch des Isaak über seinen Sohn Esau, den Stammvater der Edomiter. Diesem wird angekündigt, dass er seine Nahrung durch sein Schwert finden werde; er werde seinem Bruder (dem Jakob, als Stammvater der Israeliten) dienen; doch bei seiner umherschweifenden Lebensweise werde er dessen Joch von seinem Halse wieder abreissen. De Wette meint, es werde dieses am natürlichsten darauf bezogen, dass die Edomiter, nachdem sie von David besiegt waren, sich unter dem Judäischen Könige Joram wieder unabhängig machten (2. Kön. 8, 20); er sieht es nun so an, dass der *Verfasser*, der dem Isaak diesen Spruch in den Mund lege, diese späteren Verhältnisse schon vor Augen gehabt habe. Da würde die Abfassung gegen 130 Jahre nach dem Tode des David fallen. Noch wenigstens hundert Jahre später setzt sie Ewald, und zwar auch mit in Beziehung auf diesen Spruch (Gesch. Isr. 2. Ausg. I, 144). Allein wenn man sich auch die Sache so denkt, dass dieser Spruch seine bestimmte Gestaltung in Beziehung auf die Form und auf den Inhalt erst durch den Verfasser der Genesis oder dieser Erzählung erhalten habe, so folgt daraus doch das durchaus nicht, dass er gerade jenen Abfall der Edomiter vom Reiche Juda unter Joram müsste vor Augen gehabt haben; er ist wohl im allgemeineren Sinne zu fassen, in Beziehung auch auf Verhältnisse, die öfters wiederkehrten und auch schon zur Zeit des David und vor David stattfanden; wie denn namentlich schon von Saul erzählt wird, dass er unter andern auch die Edomiter glücklich bekriegt habe (1 Sam. 14, 47); und nachmals von David, dass er dieselben geschlagen und sich unterworfen und in ihr Land Besatzungen gelegt habe (2. Sam. 8, 13 f.). So kurz aber dieses in den Geschichtsbüchern erzählt ist, dennoch lässt sich sehr wohl denken, dass es mit mancherlei Wechselfällen kann verbunden gewesen sein, welche der Verfasser könnte vor Augen gehabt haben. So viel aber, glaube ich, 272
lässt sich gewiss behaupten: wenn die jetzige Gestaltung unserer Genesis erst in so späte Zeit fiele und das Werk eines Schriftstellers wäre, der mit so vieler schriftstellerischer Selbstthätigkeit verfahren wäre, wie man voraussetzen müsste, wenn er jenem Spruche diese Gestalt gegeben hätte, so würde man dann durchaus erwarten, dass er auch mancherlei andere Beziehungen, namentlich auf Jerusalem als festen Sitz des Heiligthums, in sein Werk würde haben einfliessen lassen; was doch wenigstens in der patriarchalischen Geschichte durchaus nicht der Fall ist.

Digitized by Google

Exodus.

§. 52 (114). Was Exodus und die folgenden Bücher betrifft, so geht schon aus dem früher Betrachteten hervor, dass diese als Fortsetzung der Genesis geschrieben sind, dass der Verfasser der Genesis schon bei der Erzählung der Geschichte der Patriarchen auch den weiteren Verlauf bis zur Besitznahme des Landes Kanaan als Ziel vor Augen gehabt hat und dass dasselbe auch schon bei dem Verfasser der älteren elohistischen Schrift der Fall gewesen ist. Hier können wir nun auch in dem ersten Theile der weiteren Geschichte bis auf die Berufung des Moses, die sich in den ersten Kapiteln unseres Exodus findet, noch mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, dass dabei die Erzählungen der elohistischen Schrift zu Grunde liegen, diese aber später überarbeitet oder erweitert sind.

Wir haben schon gesehen (§. 23), wie hier mehrmals dieselben Thatsachen zweimal erzählt werden, dass Gott sich dem Moses geoffenbart, ihn zum Befreier des Volkes berufen und er demgemäss mit dem Pharao unterhandelt habe, und zwar so, dass das zweite Mal keine Beziehung auf das erste Mal genommen wird, auf solche Weise, dass sich nicht wohl denken lässt, dass diese Erzählungen schon ursprünglich von demselben Schriftsteller auf selbständige Weise so hinter einander fort geschrieben sein könnten; ferner dass auch die Genealogie des Moses und Aaron 6, 14—27, zumal in der Weise, wie sie dort lautet, eine sehr unpassende und unnatürliche Stellung hat. So ist auch auffallend, wie in der jetzigen Gestaltung des Buches Kp. 4, 14, als Moses sich gegen Jehova mit seiner Schwerfälligkeit im Reden entschuldigt und bittet, statt seiner einen andern abzusenden, Jehova zu ihm sagt: „Weiss ich denn nicht, dass Aaron, dein Bruder, der Levite, reden kann?“ ohne dass im Vorhergehenden irgend von Aaron und dessen Verhältnisse zu Moses die Rede gewesen war.

Ohne Zweifel hat der elohistischen Schrift der Abschnitt
273 Exod. 6, 2—8 angehört. Von den vorhergehenden Kapiteln haben am wahrscheinlichsten dieser Schrift folgende Abschnitte angehört: a) Ex. 1, 1—14 über die Söhne Jakob's, deren Vermehrung in Ägypten und ihre Bedrückung durch harten Frohndienst; b) V. 15—22 über die Maassregel des Pharao, die neugebornen männlichen Kinder zu tödten (ist wenigstens ganz elohistisch, s. V. 17. 20. 21.); c) 2, 23—25, wie Gott der Israeliten gedacht habe. Dagegen Ex. 3—6, 1 über die mehrmaligen Erscheinungen Jehova's, welche Moses in Midian hatte, über

Digitized by Google

seine Rückkehr nach Ägypten, sein erstes fruchtloses Auftreten beim Pharao, ist fast ganz jehovistisch und hat in der vorliegenden Gestalt der elohistischen Schrift wohl sicher nicht angehört; doch ist wahrscheinlich, dass in derselben über seinen Aufenthalt in Midian und eine ihm schon dort zu Theil gewordene Offenbarung eine kürzere Erzählung gestanden hat, wovon sich wohl noch 3, 11—15 ein Überbleibsel findet.

Wie es sich mit dem Abschnitte 2, 1—22 über des Moses Geburt, Erhaltung, Auferziehung, Flucht und Heirath in Midian verhält, lässt sich nicht leicht entscheiden, da darin keine Bezeichnung der Gottheit vorkommt. Nach der Analogie der elohistischen Geschlechtsregister in der Genesis von Adam bis Noah und von Noah bis Abraham ist zu vermuthen, dass auch hier die Grundschrift eine Genealogie von Jakob bis auf Moses enthalten hat, und nicht unwahrscheinlich eben die, welche sich abgekürzt und etwas überarbeitet noch Ex. 6, 14—27 findet. Diese hat aber wohl ganz am Anfange der Geschichte dieser Zeit gestanden. Doch bleibt schon hier manches unsicher, und es ist unmöglich, aus dem, was uns jetzt vorliegt, die Darstellung der elohistischen Schrift vollständig mit Sicherheit herzustellen. Ihre gegenwärtige Überarbeitung aber und Erweiterung rührt gewiss von eben demselben Schriftsteller her, wie die gegenwärtige Gestalt der Genesis.

Im Buche Exodus findet sich nichts, was wir Grund hätten 274
in eine spätere Zeit zu setzen, als der nach unserer Ansicht die Abfassung der Genesis in ihrer gegenwärtigen Gestalt angehört. Das Einzige, was man geneigt sein könnte, in seiner jetzigen Gestalt einer späteren Zeit zuzuschreiben, wo schon der Salomonische Tempel bestand, ist Einzelnes im Lobgesange des Moses Ex. 15. [Vgl. Ewald, Die Dichter des A. B. I, 1, S. 173 ff.]

Ich habe schon früher (§. 17) dieses Lied als ein solches bezeichnet, welches seiner ursprünglichen Fassung nach wahrscheinlich echt Mosaisch sei, so nämlich, dass ein echt Mosaisches Lied zu Grunde liege, welches aber im Gebrauche des Volkes einige Zusätze erhalten haben oder überhaupt etwas überarbeitet sein mag, zu einer Zeit, wo das Volk schon im Besitz des Landes Kanaan war. Darauf führt die Art, wie V. 13 ff. in gleicher Weise, wie vorher auf die Vernichtung des Ägyptischen Kriegsheeres, dankend darauf hingewiesen wird, dass Jehova das von ihm erlöste Volk mit seiner Gnade geleitet und mit seiner Kraft geführt habe zu seiner heiligen Wohnung, zum Schrecken der Kanaaniter, welche erstarrten, bis Jehova's Volk hindurchgezogen. Nach der Verbindung und dem ganzen Verhältniss, worin sich dieses zu dem Vorhergehenden findet, ist nicht wahrscheinlich, dass Moses unmittelbar nach dem Durchzuge durchs rothe Meer sich sollte auf diese Weise ausgedrückt haben, in Beziehung auf das Eine dankbar zurückweisend auf die eben erfahrene Errettung, in Be-

Digitized by Google

ziehung auf das Andere prophetisch sein Vertrauen aussprechend für den ferneren göttlichen Beistand; denn, wie gesagt, das Letztere erscheint auch der Form nach gar nicht in einem anderen Verhältnisse stehend als das Vorhergehende. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass auch jenes in dem Liede, wie es jetzt gestaltet ist, sich auf die bereits erfahrene Hülfe Gottes bezieht; und eben so dann das weiter Folgende V. 17. Bei diesem Verse kann man aber zweifelhaft sein, ob er sich auf das Land Kanaan im Allgemeinen bezieht, welches wegen seiner gebirgigen Beschaffenheit als Berg des Eigenthums Jehova's bezeichnet worden wäre, wie Deut. 3, 25, vielleicht auch Ps. 78, 54, oder auf einen einzelnen Berg, wo das Heiligthum Jehova's seinen Sitz hatte. Das Letztere ist allerdings nach der Weise, wie der Ausdruck lautet, wahrscheinlicher. Doch ist auch dann, wie ich glaube, keine hinreichende Veranlassung, wie man gewöhnlich thut, an den Salomonischen Tempel auf dem Moria oder auch nur an die durch David geschehene Verpflanzung der Bundeslade auf den Zion zu denken; vielmehr werden wir durch die Weise, wie sich dieses unmittelbar an die Hinweisung auf die Besitznahme des Landes Kanaan anschliesst, weit mehr darauf geführt, dass es von dem Orte gemeint ist, wo das Heiligthum Jehova's, die Bundeslade, nach der Be-
275 sitznahme des Landes zuerst und für lange Zeit ihren festen Aufenthaltsort erhielt, von Silo, was in einer gebirgigen Gegend des Stammes Ephraim lag (s. Robinson, Palästina III, 302 ff.).

§. 53 (115). Nach der Weise wie der Verfasser der elohistischen Grundschrift in der früheren Geschichte mit den Namen Abraham, Sarah und Israel verfahren ist, können wir vermuthen, dass, nachdem er bei der Berufung des Moses und Aaron den wahren Gott, der sich schon den Stammvätern geoffenbart hatte, sich hat als Jehova bezeichnen lassen, er selbst auch, der Schriftsteller, für den weiteren Verlauf seiner Geschichtserzählung sich dieser Benennung, wo nicht ausschliesslich, so doch neben der andern wird bedient haben. Daher geht denn für den weiteren Verfolg der Geschichte ein Hauptmerkmal für uns verloren, wodurch wir in der Aufsuchung der ursprünglich elohistischen Bestandtheile bisher uns konnten leiten lassen, nämlich die völlige Enthaltung von der Benennung Jehova.

Hinter Ex. 6, 2—8 wird die Ermittelung der elohistischen Bestandtheile wo nicht unmöglich, so doch ohne Vergleich schwieriger und unsicherer noch, als in der vorhergehenden Geschichte; und ebenso ist bei solchen Stücken, von denen wir nach gewissen Anzeichen mit Wahrscheinlichkeit annehmen können, dass sie ursprünglich der Grundschrift angehört haben, viel unsicherer zu erkennen, ob sie in unsern jetzigen Pentateuch unverändert aufgenommen sind, oder vielleicht durch einen späteren Schriftsteller überarbeitet.

So viel aber ist wohl sicher, dass bereits die elohistische

Digitized by Google

Grundschrift die Mosaische Gesetzgebung in sich aufgenommen hatte, und zwar schon so, dass dieselbe in die Geschichte des Zuges des Volkes durch die Wüste eingewebt war, und dass sich in ihr wohl wenigstens alle diejenigen Gesetze und gesetzlichen Anordnungen befunden haben, von denen sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen lässt, dass sie echt Mosaisch sind.

Dahin gehören, wie wir früher gesehen (§. 15), namentlich a) die An- 276
ordnungen über die Einrichtung des Heiligthums mit seinem Zubehör Ex. 25, 1—31, 11; ob dagegen der Abschnitt, Kpp. 35—40, welcher die Ausführung dieser Anordnungen berichtet, dieselbe aber in eine wohl gewiss zu frühe Zeit setzt (s. §. 26), sich auch schon in der elohistischen Schrift befunden hat, wie de Wette, Ewald u. A. annehmen, ist wenigstens sehr zweifelhaft. Ferner gehören dahin wohl b) 31, 12—17, die Einschärfung der Heilighaltung des Sabbaths, c) 20, 2—14, die zehn Gebote; und wahrscheinlich noch andere gesetzliche Vorschriften im Exodus, bei denen sich nicht gerade sichere Kriterien finden.

Auch unter den erzählenden Abschnitten finden sich hier noch manche, die sich ziemlich bestimmt als ursprüngliche Bestandttheile der elohistischen Schrift zu erkennen geben.

So besonders: a) Ex. 13, 17—20 über den Zug der Israeliten vom Auszuge aus Ägypten an bis nach Etham (vgl. hier V. 17. 18. 19 die Gottesnamen, und die Zurückbeziehung von V. 19 auf Gen. 50, 24. 25; s. darüber §. 45); ferner b) die Erzählung Kp. 18 über den Besuch Jethro's bei Moses (vgl. §. 26), die sich durch einen häufigen Gebrauch der Benennung Elohim auszeichnet; was hier V. 2 ff. erzählt wird, dass Jethro seine Tochter Zippora, die Frau des Moses, und dessen beide Söhne Gersom und Elieser mit sich genommen und sie dem Moses zugeführt habe, stimmt nicht zu einer früheren Angabe in einem jehovistischen Abschnitte 4, 20 ff., wornach Moses selbst schon dieselben bei seiner Rückkehr aus Midian nach Ägypten würde mit sich geführt haben, und es ist nicht wahrscheinlich, dass Beides ursprünglich von demselben Schriftsteller sollte erzählt sein. Und so gehören dahin ohne Zweifel manche andere Abschnitte, obwohl sich hier eine irgend sichere Scheidung schwerlich machen lässt.

§. 54 (116). Dass aber nicht der ganze Exodus wie er uns vorliegt, ein durchaus selbständiges Werk eines und desselben Schriftstellers und gar des Moses oder überhaupt eines den Begebenheiten gleichzeitigen Geschichtschreibers ist, das ergibt sich auch aus den zum Theil schon früher angeführten mitunter auffallenden Wiederholungen derselben Gesetze und der Unklarheit, welche mehrfach auch die Verbindung des Geschichtlichen mit den gesetzlichen Anordnungen darbietet.

Das zeigt sich z. B. in hohem Grade Ex 34. Nachdem Ex. 32 erzählt

Digitized by Google

ist, wie Moses im Zorn über den von den Israeliten getriebenen Götzendienst die ersten beiden ihm auf dem Sinai übergebenen Gesetzestafeln zerschmettert habe, wird Ex. 34 gemeldet, Jehova habe dem Moses geboten, er solle sich zwei andere steinerne Tafeln hauen, wie die vorigen; auf diese wolle er,
277 Jehova, die Gesetze schreiben, die auf den vorigen Tafeln sich befanden: dann bezeichnet Jehova sich dem Moses in der Offenbarung als einen barmherzigen und die Vergehungen ahndenden Gott und macht ihm besonders zur Pflicht, sich nicht mit den Kanaanitischen Völkerschaften in ein Bündniss einzulassen. Daran schliessen sich dann unmittelbar, als in einem Zusammenhange und in derselben Rede Jehova's ausgesprochen (34, 17—26) lauter einzelne Gebote an von sehr verschiedenem Inhalte. In Beziehung auf diese Gebote ist bereits früher (§. 22) bemerkt, dass sie sich auch schon in der nicht lange vorher mitgetheilten Sammlung von Gesetzen Ex. 21—23 [1]) finden, und zum Theil ganz wörtlich, namentlich die letzten derselben, 34, 23—26, ganz in derselben Aufeinanderfolge 23, 17—19. In Kp. 34 aber heisst es nach der Aufführung dieser Gebote V. 27, Jehova habe dem Moses befohlen, diese Worte aufzuschreiben; nach dem Zusammenhange kann das nur von den eben genannten einzelnen Satzungen gemeint sein. Wenn es dann weiter heisst (34, 28), Moses sei dort bei Jehova 40 Tage und Nächte fastend geblieben, und habe auf die Tafeln die Worte des Bundes geschrieben, die zehn Worte, so werden wir durch den Zusammenhang durchaus darauf geführt, dass auch hier die vorher 34, 11—26 aufgeführten Gebote gemeint sind, die sich auch wirklich auf zehn zurückführen lassen. Allein dass dieses wirklich die zehn Gebote gewesen sein sollten, welche sich auf den steinernen nachmals in der Bundeslade aufbewahrten Tafeln geschrieben befanden, ist sicher nicht anzunehmen, sondern ohne Zweifel waren das, wie auch aus Deut. 4, 13. 10, 4 deutlich sich ergibt diejenigen, welche wir 20, 2—14 lesen, die wir vorzugsweise unter der Benennung der 10 Gebote zu befassen pflegen, und die immer das Grundgesetz der Israeliten gebildet haben. So ist es ohne Zweifel wohl auch im Exod. selbst 31, 18 gemeint, wo es heisst, dass Jehova dem Moses die zwei (ersten) steinernen Tafeln, beschrieben mit dem Finger Gottes, übergeben habe; es wird dort der eigentliche Inhalt derselben nicht bestimmt bezeichnet, aber wohl nur, weil als bekannt vorausgesetzt wird, dass sie jenes Grundgesetz enthielten, wie es im Vorhergehenden 20, 2—14 aufgeführt ist; auf keinen Fall ist dort angedeutet, dass sie diejenigen Gebote und so gestaltet enthalten hätten, welche und wie sie Kp. 34 aufgeführt werden. Die vorhandene [?] Ungenauigkeit erklärt sich nicht leicht anders, als durch die Annahme, dass hier die ursprüngliche Erzählung später überarbeitet oder verschiedene Darstellungen mit einander verbunden sind.

278 Eben darauf führt der Umstand, dass jener Besuch des Jethro bei Moses

[1]) Hupfeld, Osterprogramm 1858 (De primitiva et vera temporum et feriarum apud Hebraeos ratione. Partic. III. de anni sabbathici et Jobelei ratione) p. 9, bezeichnet Ex. 21—23 als antiquissimum legum codicem. [Part. I. II. und IV erschienen zu Halle 1851. 1852. 1865. 4. Von Hengstenbergischer Seite schrieb dagegen Joh. Bachmann, Die Festgesetze des Pentateuchs, aufs Neue kritisch untersucht. Berlin 1858. 8.]

Digitized by Google

Ex. 18 an einer zu frühen Stelle steht (s. §. 26); ferner dass auch die Mosaischen Anordnungen über die Einrichtung der Stiftshütte Kp. 25 ff. gleichfalls zu früh stehen (s. §. 26). — Wie in anderer Beziehung die Erzählungen Kp. 16, 12 ff.; 17, 1—7 etwas Unklares und Ungenaues an sich tragen, was wenigstens zu anderen Erzählungen des Pentateuchs nicht recht stimmt, ist gleichfalls schon früher bemerkt (§. 23).

Es ist im Exodus mehrmals ausdrücklich von einem Niederschreiben durch Moses die Rede, einmal in Beziehung auf eine geschichtliche Thatsache, zweimal in Beziehung auf gesetzliche Anordnungen, doch gerade nicht bei solchen, die durch ihren ganzen inneren Charakter sich als echt Mosaisch zu erkennen geben; und es lassen diese Stellen sich gewiss nicht als Zeugnisse für die Mosaische Abfassung unseres Exodus oder des Pentateuchs betrachten, auch nicht im Sinne des Schriftstellers.

a) Ex. 34, 27 f. An dieser so eben betrachteten Stelle ist auf keinen Fall von einer durch Moses geschehenen Niederschreibung in ein Buch, ein Gesetzbuch die Rede.

b) Ex. 24, 4 heisst es, Moses habe alle Worte Jehova's aufgeschrieben, und V. 7, er habe „das Buch des Bundes genommen und es dem Volke vorgelesen". Es tritt nicht deutlich hervor, als welchen Umfanges das Buch des Bundes hier gemeint ist. Von der Gesetzgebung unseres Pentateuchs könnte es nach dem Zusammenhange höchstens nur diejenigen Gebote enthalten haben, die schon im vorhergehenden Theile des Exodus mitgetheilt sind. Doch tragen gerade diese nicht das Gepräge eigener Abfassung durch Moses an sich, vielmehr finden sich manche darunter, von denen nicht wahrscheinlich ist, dass sie in der vorliegenden Gestalt schon damals von Moses erlassen und aufgeschrieben sein sollten; wie das in der bezeichneten Stelle selbst auch nicht auf ausdrückliche Weise liegt.

c) Ex. 17, 14 heisst es, nach der Besiegung der Amalekiter habe Moses von Jehova den Befehl erhalten, es zum Gedächtniss aufzuschreiben בַּסֵּפֶר. Aus diesem Ausdrucke, בַּסֵּפֶר mit dem Artikel, haben Manche, (wie noch Rosenmüller, Hävernick, Hengstenberg u. A.) gemeint folgern zu können, dass ein grösseres bekanntes Werk wie unser Pentateuch gemeint sein müsse, in welches diese Erzählung sollte mit aufgenommen werden. Allein 1) beruht der Artikel ja nur auf der Punktation, und ohne Textveränderung könnte eben sowohl בְּסֵפֶר ausgesprochen werden, wie die LXX haben, ἐν βιβλίῳ; und 2) findet sich das כָּתַב בַּסֵּפֶר gerade ebenso in Bezug auf ein Aufschreiben in ein Buch überhaupt, nicht gerade in ein vorher schon angelegtes grösseres Werk, 1. Sam. 10, 25; Esth. 9, 32; Jer. 32, 10; Hiob 19, 23. Es kann also aus diesem Ausdruck für eine Abfassung eines grösseren geschichtlichen Werkes durch Moses gar nichts gefolgert werden. Unverkennbar wird diese dem Moses anbefohlene Aufzeichnung der einzelnen Begebenheiten als etwas 279
Besonderes hervorgehoben, was wohl nicht würde geschehen sein, wenn es

Digitized by Google

so gemeint wäre, dass er eine Geschichte des ganzen Zuges der Israeliten durch die Wüste geschrieben und darin auch dieses mit aufgenommen hätte. Nicht unwahrscheinlich aber ist allerdings, dass dem Verfasser des Exodus oder dieses Abschnittes irgend eine Schrift über dieses Ereigniss bekannt war, welche von Moses herrührte oder wenigstens ihm beigelegt ward. — Vgl. meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit. 1831. 3. S. 511—513, und über die letztere Stelle ebendas. 1858. 2. S. 373 f. (Ex. 17, 14 führt nicht unwahrscheinlich in das Zeitalter Saul's, als dieser den Vertilgungskrieg gegen Amalek führte, 1. Sam. 15).

Leviticus.

§. 55 (117). Was das dritte Buch betrifft, den Leviticus, so haben wir gesehen, dass dieses in grösserer Zahl und in grösserem Umfange, als die anderen Bücher, solche Gesetze enthält, welche die deutlichsten und unverkennbarsten Zeichen an sich tragen, dass sie gerade in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, von Moses erlassen und so auch schon von ihm selbst oder wenigstens in seinem Zeitalter niedergeschrieben sind, wenn gleich bei keinem derselben dies ausdrücklich bemerklich gemacht ist. Dahin gehören namentlich die beiden Reihen von Gesetzen: a) Kpp. 1—7, über allerlei Opfer (s. §. 12), und b) Kpp. 11—16, über allerlei Verunreinigung und die Befreiung davon, zuletzt über die Feier des grossen Versöhnungstages (§§. 12. 14); ferner c) Kp. 17, die Vorschrift, keine Thiere zu schlachten, anders als vor der Thüre der Stiftshütte (s. §. 13). Dahin gehört ferner wahrscheinlich d) Lev. 24, 1—9, über die Besorgung der Lampen des goldenen Armleuchters und die Zubereitung der Schaubrote. Es ist hiervon schon früher (§. 26) bemerkt — wenigstens was das letztere betrifft —, dass es in die Anordnungen über die Einrichtung des Heiligthums gehört und ursprünglich auch hier wahrscheinlich seinen Platz gehabt hat, hinter Ex. 25, und dass es Ex. 40, 4 als bekannt vorausgesetzt wird. Ebenso ist die Mosaische Abfassung sehr wahrscheinlich e) für Kp. 25, die gesetzlichen Anordnungen α) über das Sabbathjahr, V. 1—7, und β) über das Jobeljahr, V. 8—55.

280 Das Sabbathjahr soll jedes 7. Jahr gefeiert werden, und zwar so, dass

Digitized by Google

alles Land brach liegen bleibt; es soll weder gesäet noch der Weinstock beschnitten werden; und sogar, was etwa von dem bei der früheren Ernte ausgefallenen Korn auf dem Felde, so wie was von selbst am unbeschnittenen Weinstock wächst, sollen die Besitzer nicht als ihr Eigenthum betrachten und ernten dürfen, sondern es soll von jedem Anderen, Knechten und Mägden, Miethlingen und Beisassen, eben so gut gegessen werden dürfen, wie von den Eigenthümern der Äcker. Das Jobeljahr aber, d. i. das je 50. Jahr soll nicht bloss wie ein Sabbathjahr gefeiert werden, sondern ausserdem noch das Ausgezeichnete haben, dass alles Eigenthum an Land, und auf den Dörfern auch an Häusern, was ein Israelit von einem andern gekauft hatte, in diesem Jahre wieder an seinen ursprünglichen Eigenthümer zurückfallen sollte, und auf gleiche Weise sollten auch alle Hebräer, welche durch Verarmung genöthigt gewesen waren, sich einem ihrer Volksgenossen als Leibeigene zu verkaufen, in demselben wieder ohne Weiteres ihre Freiheit erhalten.

Diese Gesetze Lev. 25 tragen nicht auf gleiche Weise, wie die erstgenannten (Lev. 1—7. 11—17), in ihrer Ausdrucksweise ganz entschiedene Anzeichen an sich, dass sie grade in dieser Gestalt während des Zuges durch die Wüste von Moses abgefasst seien. Aber durch ihren Inhalt wird es sehr wahrscheinlich, dass sie im Wesentlichen von ihm herstammen, da in späterer Zeit, als sich nach der Besitznahme des Landes die Eigenthums-Verhältnisse dort schon fester gestaltet hatten, nicht leicht jemand darauf würde gekommen sein, Gesetze solchen Inhaltes zu erlassen, wie besonders das letztere, welches für die Ausführung so grosse Schwierigkeit darbietet und welches auch wahrscheinlich niemals vollständig zur Ausführung gekommen ist. Es ist daher wahrscheinlich auch dieses Gesetz seinem wesentlichen Inhalte nach echt Mosaisch, und nur vielleicht in späterer Zeit in der Ausführung etwas überarbeitet oder erweitert[1]).

Bei manchen der im Leviticus enthaltenen Gesetze aber, und namentlich gerade bei denen, welche auch in ihrer gegenwärtigen Fassung sich am entschiedensten als Mosaisch kund geben, tritt es deutlicher noch als bei denen im Exodus hervor, dass sie ursprünglich einzeln ausgegeben sind, 281
oder in kleinen gesonderten Sammlungen solcher Gesetze vereinigt, die sich auf die gleichen Verhältnisse beziehen, und worin sie noch nicht in eine zusammenhangende Geschichte des Volkes Israel verflochten waren. Vergl. dafür die abschliessenden Unterschriften Lev. 7, 37 f.; 11, 46 f.; 14, 54—57; 15, 32 f.

[1]) Hupfeld a. a. O. glaubt, das Gesetz über das Sabbathjahr, wie es Lev. 25, 2—7 laute, sei erst aus Ex. 23, 10—11 hervorgegangen, zum Theil durch Missverständniss, indem man Exod. V. 11 die Suffixa auf das Land bezog, statt auf den Ertrag des Landes. Das Jobelgesetz sei alt, des Moses ganz würdig, doch die anbefohlene Ruhe des Feldes dem Gesetze ursprünglich fremd.

Digitized by Google

Auf der andern Seite lässt sich auch mit Sicherheit behaupten, dass nicht alle im Leviticus enthaltenen Gesetze in der Gestalt, wie sie hier vorliegen, von Moses niedergeschrieben und ausgegeben sind.

Das ergibt sich schon aus dem, was früher (§. 22) über das Verhältniss von Lev. 18 und 20 zu einander bemerkt ist, wonach sich nicht wohl denken lässt, dass Moses Beides und zwar so kurz hinter einander könnte niedergeschrieben haben. Schon bei Kp. 18 ist nun wahrscheinlich, dass, wenn auch echt Mosaische Gesetze zu Grunde liegen, sie in dieser Form erst in späterer Zeit abgefasst sind (vgl. V. 3. 24f. 27f.); noch mehr ist das der Fall bei der Wiederholung Kp. 20, wo nur meistens bestimmtere und schärfere Strafandrohungen hinzugefügt sind.

So macht auch der Abschnitt Lev. 19, der eine Menge einzelner Gesetze ganz verschiedener Art enthält, welche ohne besondere Ordnung neben einander hingestellt sind, wenn wir damit die entschieden Mosaischen Gesetze und Reihen von Gesetzen vergleichen, nicht den Eindruck, dass er in dieser Gestalt und Form von demselben Gesetzgeber sollte niedergeschrieben sein, und ebenso die Sammlung von Festgesetzen Kp. 23. Beide Abschnitte haben aber in sich etwas Abgeschlossenes, wodurch es wahrscheinlich wird, dass sie früher, vor der Aufnahme in den Pentateuch, als besondere kleine Gesetzsammlungen bestanden haben, vielleicht beide in Verbindung mit einander so wie mit Kp. 21 und 22, worin sich Gesetze über Priester und über die Beschaffenheit der Opferthiere finden, von denen es gleichfalls wahrscheinlich ist, dass sie in der jetzigen Gestalt erst nach Moses concipirt sind, die aber mit jenen Abschnitten manches Ähnliche darbieten.

Was aber die Vereinigung der verschiedenen Gesetze und kleineren Gesetzessammlungen in unserem Leviticus betrifft, so hatte de Wette es früher (Einleitung. Ausg. 1—4) so dargestellt, dass, nachdem schon Genesis und Exodus abgefasst waren, die verschiedenen Theile des Leviticus nach und nach hinzugefügt seien, von verschiedenen Sammlern. Doch ist eine solche Annahme nach dem Bisherigen ganz unstatthaft und auch von de Wette selbst Ausg. 5 u. 6 stillschweigend zurückgenommen. Nach dem Bisherigen können wir nicht wohl zweifeln, dass der grösste Theil vom Inhalte dieses Buches sich
282 schon in der elohistischen Grundschrift gefunden hat; dieses lässt sich wohl sicher annehmen von allen Gesetzen, welche sich uns als entschieden Mosaisch zu erkennen geben, gilt vielleicht aber auch noch von anderen, die nicht gerade mehr in der ursprünglich Mosaischen Form uns vorliegen. Auf der anderen Seite wird aber auch Einzelnes — mehr oder weniger — von dem späteren Schriftsteller herrühren, der die elohistische Schrift überarbeitet und erweitert hat.

Digitized by Google

Im Einzelnen lässt sich hier wieder nicht mit Sicherheit scheiden, aber das, glaube ich, ist ziemlich sicher, dass, während Kp. 18 schon einen Bestandtheil des elohistischen Geschichtswerkes bildete, Kp. 20 erst von dem jehovistischen Schriftsteller hinzugefügt ist, wofür auch die V. 24 sich findende Bezeichnung Kanaans als eines von Milch und Honig fliessenden Landes spricht, welche sich auch in den sicher jehovistischen Stellen Ex. 3, 8. 17 findet und in manchen anderen Stellen, die schwerlich der älteren elohistischen Schrift angehört haben.

Sehr wahrscheinlich aber ist, dass unser Leviticus gegen das Ende noch in späterer Zeit eine Veränderung und Erweiterung erfahren hat, wenigstens durch Aufnahme des Abschnittes Kp. 26, 3–45 (vgl. §§. 21. 68). Der Concipient dieser Ermahnungsrede hat, sowie dieselbe hier lautet, wahrscheinlich bereits einen Zustand vor Augen, wo das Volk wenigstens theilweise schon mit Ausstossung aus seinem Lande bestraft war.

Übrigens ist der Hauptinhalt des Leviticus nicht bloss für die heiligen Alterthümer der Hebräer und zur Kenntniss des ganzen Jüdischen Ceremonial-Gesetzes von der höchsten Wichtigkeit, sondern dient auch vielfach zur Erläuterung des N. T., so wie der Vorstellungen und dogmatischen Begriffsbezeichnungen der christlichen Lehre, namentlich auch zur Erklärung des Briefes an die Hebräer.

Numeri.

§. 56 (118). Das Buch Numeri enthält, wie der Exodus, bei weitem mehr Geschichtserzählung als der Leviticus, obwohl viele Abschnitte desselben gesetzlichen Inhaltes sind. Die Geschichte des Zuges der Israeliten wird darin, jedoch, 283
wie wir gesehen haben, auf sehr ungleichmässige Weise fortgeführt vom Aufbruche vom Sinai an (im zweiten Monate des zweiten Jahres nach dem Auszuge aus Ägypten) bis zur Ankunft im Lande Moab, jenseit des Jordan, so das sie von dem verheissenen Lande nur noch durch diesen Fluss getrennt sind und 2½ Stämme ihr Besitzthum schon im jenseitigen Gebiete angewiesen erhalten haben, im 40. Jahre kurz vor Moses Tod.

Digitized by Google

Mit dem Ursprunge und der gegenwärtigen Zusammensetzung des Buches verhält es sich auf die gleiche Weise, wie mit den beiden vorhergehenden Büchern. So haben wir auch hier eine Anzahl von Abschnitten gefunden, welche den Charakter des Mosaischen Zeitalters an sich tragen.

Das gilt am entschiedensten von den gesetzlichen Anordnungen Num. 19 (s. §. 12); dann 10, 1—8 von den heiligen Trompeten (s. §. 15), welche Anordnung hier nur etwas abgerissen und fragmentarisch dasteht. Dahin gehört auch wohl 5, 1—3 die Anordnung, Alle aus dem Lager zu entfernen, die durch Aussatz oder auf andere Weise verunreinigt seien, und 6, 22—27 die Form des hohepriesterlichen Segens; ferner das Verzeichniss der einzelnen Märsche und Stationen der Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste Kp. 33, 1—49, welches auch V. 2 als von Moses geschrieben bezeichnet wird, was bei den anderen Abschnitten dieses Buches auf ausdrückliche Weise sonst nicht der Fall ist, so wenig wie im Leviticus; ferner die drei Lieder Kp. 21 (s. §. 17); und die Abschnitte Kpp. 1. 2. 4 (s. §. 15).

§. 57 (119). Auf der andern Seite bietet auch das Buch Numeri, selbst abgesehen von den vorhergehenden Büchern, in sich die deutlichsten Anzeichen dar, dass es in dem Umfange und Zusammenhange, worin es uns vorliegt, nicht von Moses oder einem gleichzeitigen Schriftsteller kann verfasst und ausgegeben sein. Umstände, woraus dieses deutlich erhellt, sind z. B.:

a) Das Citat Num. 21, 14 (s. §. 20).

b) Die Art und Weise, wie die Erzählung 15, 32—36 beginnt (s. §. 19).

c) Eine sehr unpassende Stellung und dadurch einen fragmentarischen Charakter hat der Abschnitt 9, 15—23, über die Wolken- und Feuersäule, welche seit Errichtung der Stifts-
284 hütte stets über derselben schwebte, und den Israeliten zum Signal diente, wenn sie sich lagern und wenn sie aufbrechen sollten. Dasselbe findet sich an einer passenderen Stelle schon Ex. 40, 34—38, hinter der Erzählung von der Vollendung der Stiftshütte.

d) Das Unchronologische in der Darstellung, welches sich aufs deutlichste im Verhältniss von 1, 1 zu 9, 1 zeigt (s. §. 27).

e) Die grosse geschichtliche Lücke von 37—38 Jahren, Kp. 20 (s. §. 28).

f) Die Differenz hinsichtlich der Dienstzeit der Leviten, zwischen 8, 23—26 und Kp. 4 (s. §. 24).

Digitized by Google

g) Der Inhalt von Kp. 3, verglichen mit den beiden vorhergehenden und dem folgenden Kapitel.

Num. 3 werden zuerst einige Notizen gegeben über die Söhne Aaron's, die unter ihm das Priesterthum verwalteten, V. 1—4. Dann folgen V. 5—13 Anordnungen hinsichtlich der Leviten; sie sollen Diener des Heiligthums und der Priester sein, und insofern betrachtet werden als Jehova geweiht anstatt der Erstgebornen der Israeliten, welche nach der früher (beim Auszuge aus Ägypten, Ex. 13, 2. 12) erlassenen Bestimmung eigentlich Jehova geweiht sein sollten. Darauf wird berichtet, dass Moses die Leviten nach den einzelnen Stammhäusern und Geschlechtern gezählt und ihnen ihre verschiedenen Geschäfte beim Heiligthum angewiesen habe, V. 14—38. Schon dieses hat im Allgemeinen etwas Auffallendes in Vergleich mit Kp. 4, wiefern dort, nur auf etwas andere Weise dargestellt, ebenfalls berichtet wird, dass Moses die Leviten gezählt und ihnen nach den drei Geschlechtern ihre Geschäfte beim Heiligthum angewiesen habe. Der Unterschied zwischen beiden Darstellungen ist besonders der, dass nach Kp. 3 die Obliegenheiten der einzelnen Geschlechter der Leviten etwas allgemeinerer Art sind und sich nicht so bestimmt und speciell nur auf solche Verhältnisse beziehen, wie sie bei dem nomadischen Leben der Israeliten im Mosaischen Zeitalter bestanden. Aber auch dieses Verhältniss führt uns schon darauf, dass diese beiden Kapitel nicht auf gleiche Weise von Moses selbst herrühren, wenigstens nicht in dieser Reihenfolge von ihm abgefasst sind. Denn hätte er wirklich schon beiderlei Bestimmungen über die Leviten erlassen, so liesse sich gewiss erwarten, dass er dann die Kp. 4 sich findenden, welche sich auf die gegenwärtigen Zustände und Bedürfnisse beziehen, vor denen im 3. Kapitel würde erlassen haben.

Noch weniger aber stimmt Folgendes zusammen. Die Zahl der sämmtlichen Leviten männlichen Geschlechtes von einem Monate an und darüber wird 3, 39 auf 22,000 angegeben, und dieses wird auch im Folgenden als Totalsumme vorausgesetzt, obwohl es nicht genau zu den vorhergehenden Summen der einzelnen Geschlechter stimmt, indem darnach 22,300 herauskommen würden (V. 22 Gerson 7500, V. 28 Kahath 8600, V. 34 Merari 6200). Dann 285
wird 3, 40—51 weiter berichtet, wie auf Jehova's Befehl Moses die sämmtlichen Erstgebornen der Israeliten männlichen Geschlechts von Einem Monate und darüber gezählt habe, deren Totalsumme 22,273 gewesen sei; statt dieser seien nun die Leviten als Jehova geweiht angenommen. Da hier aber noch ein Ueberschuss von 273 Erstgebornen über die Zahl der Leviten stattfand (nämlich unter Voraussetzung, dass die Zahl der letzteren gerade 22,000 betrug), so hätten diese 273 sich mit je 5 Sekel für den Kopf lösen müssen. Eine besondere Schwierigkeit aber verursacht hier die Angabe der Zahl der Erstgebornen der Israeliten, wenn wir sie betrachten im Verhältniss zu der Zahl der Israeliten überhaupt nach der Kap. 1. 2 gemeldeten Zählung. Nach 1, 46. 2, 32 betrug die Zahl der sämmtlichen männlichen Israeliten vom 20. Jahre an und darüber ohne die Leviten 603,550. Wenn nun aber die Zahl der Erstgebornen männlichen Geschlechts vom 1. Monat an gerechnet nur etwas über 22,000 betragen hätte (nach Kp. 3), so würde die Zahl der-

Digitized by Google

selben vom 20. Jahre an gerechnet nur etwa auf 11—14,000 gerechnet werden können, und darunter würden eigentlich die Erstgebornen der Leviten selbst mitbegriffen sein, so dass die von den übrigen Stämmen nur etwa 10—13,000 würden betragen haben. Darnach würde denn aber das Verhältniss der männlichen Erstgebornen zu der Zahl der sämmtlichen männlichen Israeliten sich nicht einmal wie 1 zu 45 verhalten haben. Das ist aber ein Verhältniss, von dem sich nicht wohl denken lässt, dass es in der Wirklichkeit so kann stattgefunden haben. Wenn wir nun auch nicht wohl mit einiger Sicherheit anzugeben vermögen, wodurch die hier jedenfalls stattfindende Ungenauigkeit in der Angabe herbeigeführt ist, so lässt sich das doch nicht wohl bezweifeln, dass die eine Angabe nicht eben so gut wie die andere von Moses selbst oder einem gleichzeitigen Schriftsteller herrühren kann; und wenn wir das übrige Verhältniss mit hinzuziehen, so muss uns als sehr wahrscheinlich erscheinen, dass Kp. 3 erst später verfasst ist, als Kpp. 1. 2 u. 4, und dass ursprünglich wohl Kp. 4 sich unmittelbar an Kpp. 2 angeschlossen hat.

h) Das Verhältniss, worin jenes Stationenverzeichniss Num. 33, 1—49 zum übrigen Inhalte des Buches steht.

Wie schon früher bemerkt (§. 30. 31) erscheint dasselbe als eine in sich abgeschlossene und ursprünglich ohne Zusammenhang mit einer ausführlicheren Geschichte des Zuges abgefasste Aufzeichnung, von der sich wohl mit Sicherheit annehmen lässt, dass ihr ursprünglicher Verfasser ihr nicht in der ausführlicheren Geschichtserzählung die Stellung würde gegeben haben, welche sie im Pentateuch einnimmt. In dem letzten Theile, von V. 45 an, weicht sie denn auch in der Angabe der Stationen selbst von der vorhergehenden fortlaufenden Erzählung Kp. 21, 12ff. ab, wodurch es auch bestätigt wird, dass dieses Verzeichniss ursprünglich nicht von demselben niedergeschrieben ist, wie die vorhergehende Geschichtserzählung; daraus folgt also, dass wenn das Eine, das Stationenverzeichniss, wie 33, 2 ausdrücklich angegeben wird, von
286 Moses aufgezeichnet ist, dieses sich von dem Andern, der vorhergehenden ausführlicheren Geschichtserzählung nicht wohl annehmen lässt.

i) Mitunter finden sich auch einzelne Abschnitte, wo die Erzählung Wiederholungen derselben Umstände darbietet, auf eine in sich nicht zusammenstimmende Weise, so dass die ursprüngliche Erzählung später überarbeitet oder verschiedene Berichte von derselben Begebenheit in einander gearbeitet zu sein scheinen. So [finden wir das Letztere] Num. 13. 14 in der Erzählung über die Kundschafter, die Moses aussandte, um das Land Kanaan auszukundschaften, und über das Murren des Volkes bei der durch dieselben überbrachten Nachricht über die Bewohner des Landes Kanaan.

Was wir hier 14, 26—38 lesen, scheint nur ein anderer Bericht von derselben göttlichen Erscheinung und Verhandlung mit dem Moses zu sein, wie vorher V. 11—25. Dabei lautet die Androhung der göttlichen Strafe verschieden; in der einen Darstellung, V. 11—25, an Moses lautet sie so, dass

Digitized by Google

von allen Israeliten, welche Zeugen der Wunder Jehova's in Ägypten und in der Wüste gewesen seien und ihn doch so oft versucht hätten, keiner das gelobte Land schauen solle, ausser Kaleb; in der anderen unmittelbar darauf folgenden, V. 26—38, an Moses und Aaron so, dass ausser Kaleb und Josua alle vorher Gemusterten vom 20. Jahre des Alters und darüber in der Wüste umkommen, und nur ihre Kinder nach 40jährigem Zuge durch die Wüste in das Land Kanaan gelangen sollten; zu der ersteren stimmt im Vorhergehenden 13, 30, wonach Kaleb das durch die Botschaft der Kundschafter aufgeregte Volk beschwichtigt, zu der letzteren 14, 6, wonach Josua und Kaleb dieses thun. Wahrscheinlich hat die ursprüngliche Erzählung aus folgenden Stücken bestanden: 13, 1—14, 4; 14, 10b—25. 39—45, so dass das Uebrige (14, 5—10a. 26—38) erst durch eine spätere Ueberarbeitung oder Erweiterung hineingekommen ist. Dabei findet nun wieder dasselbe Verhältniss statt, wie z. B. in der Erzählung unserer Genesis über die Sündfluth, dass nämlich die ursprüngliche Erzählung mit den angeführten Bestandtheilen sich schon in der elohistischen Schrift befunden hat, das Übrige aber durch den späteren Überarbeiter hinzugekommen ist.

Dasselbe gilt auch ohne Zweifel von dem Buche Numeri überhaupt, dass für die darin enthaltene Geschichte und Gesetzgebung die elohistische Schrift wieder die Hauptgrundlage gebildet hat, es aber seine gegenwärtige Gestaltung durch denselben Diaskeuasten erhalten hat, wie unsere Bücher Genesis 287
und Exodus und im Allgemeinen auch unser Leviticus; obwohl ich glaube, dass sich hier wieder eine ins Einzelne gehende Sonderung mit einiger Sicherheit nicht wohl durchführen lässt.

§. 58 (120). Es fragt sich nun, ob wir nicht durch den Inhalt des Buches Numeri auf eine spätere Zeit der Abfassung geführt werden, als in welche wir sowohl die elohistische Schrift als die jehovistische Überarbeitung gesetzt haben [§§. 48. 51]. Dieses ist im Allgemeinen durchaus nicht der Fall, und höchstens könnte darauf Einzelnes in den Aussprüchen Bileam's führen, von dessen Geschichte in seinem Verhältnisse zum Israelitischen Volke Num. 22—24 die Rede ist.

Bileam ward darnach vom Euphrat her durch den Moabitischen König Balak herbeigerufen, um die Israeliten, welche sich in den Ebenen Moabs gelagert hatten, zu verfluchen, ward aber durch den Geist genöthigt, statt dessen zu dreien Malen Segenssprüche über dieselben auszusprechen. Hier ist nun durchaus kein gehöriger Grund, die Wahrheit der erzählten Thatsachen selbst in Zweifel zu ziehen. Aber auf der andern Seite muss angenommen werden, dass hier die Sprüche des Bileam nicht, wie noch Hävernick, Hengstenberg [1]) u. A. glauben, wörtlich so wiedergegeben sind, wie er sie ausgesprochen hat, da selbst ein gleichzeitiger Israelitischer Schriftsteller nicht

[1]) Die Geschichte Bileam's und seine Weissagungen. Berlin 1842. [Vgl. über die Weissagungen Bileams auch Ewald's Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft VIII, S. 1—41; XI, S. 200—202.]

Digitized by Google

leicht eine bis zu dem Grade genaue Kunde davon hätte erhalten können. Wir müssen vielmehr vermuthen, dass die Aussprüche die Gestalt, worin sie uns vorliegen, erst durch den Hebräischen Schriftsteller, den Verfasser der ganzen Erzählung, erhalten haben, der von ihrem Inhalte vielleicht nicht grade etwas Bestimmteres erfahren hatte, als eben, dass der fremde Seher, statt die Israeliten dem Willen des Moabitischen Königes gemäss zu verfluchen, sie wiederholt gesegnet habe.

Dass die Sprüche in der Form, worin sie uns vorliegen, von einem Israelitischen Dichter geschrieben sind, ergibt sich theils schon aus der He-
288 bräischen Sprache desselben, theils und noch bestimmter daraus, dass in ihnen für Gott mehrmals die Benennung Jehova gebraucht ist 23, 8. 21. 24, 6; und dieses 23, 8 und 24, 6 als Bezeichnung der Gottheit im Allgemeinen, nicht bestimmt für den von den Israeliten verehrten Gott; was im Munde eines nicht-Israelitischen Sehers nicht zu erklären wäre. Ferner ist wahrscheinlich, dass dem Hebräischen Verfasser der Erzählung bei der Componirung dieser Sprüche die Verhältnisse, von denen er selbst umgeben war, werden mit vorgeschwebt haben, und er so dazu gekommen ist, auch unbewusst Beziehungen, die das Gepräge seiner Zeit an sich tragen, oder Wünsche und Hoffnungen, welche er hegte, mit einzumischen.

Von dieser Vorstellung aus lässt sich der Inhalt dieser Sprüche denn benutzen, um das Zeitalter ihrer Abfassung so wie das der sie einleitenden Erzählung zu ermitteln. Dazu sind sie denn auch von den kritischen Theologen in neuerer Zeit vielfach benutzt worden, die jedoch in dieser Beziehung zu verschiedenen Resultaten gekommen sind. In der That ist das Urtheil darüber nicht ohne Schwierigkeit. Die beiden ersten Aussprüche 23, 7—10. 18—24 sind ganz allgemein gehalten und bieten zur Entscheidung nichts dar, sondern nur die in Kp. 24 enthaltenen, welche allein individuellere Züge haben. Hier scheint nun allerdings [sicher], dass die letzten Verse (22—24) trotz aller Schwierigkeit und Unklarheit, die sie für uns darbieten, auf eine Zeit führen, wo Assyrien die herrschende Macht in diesen Gegenden war; daher wird die Abfassung dieser Erzählung von mehreren neueren Theologen ins Assyrische Zeitalter gesetzt (auch von Ewald, Gesch. Isr. 2. Ausg. I, 144—148); wo denn dieses auch wohl benutzt wird, um das ganze Buch Numeri sammt den vorhergehenden Büchern in ihrer jetzigen Gestalt einem so späten Zeitalter zuzuweisen. Allein unter dieser Voraussetzung, glaube ich, würde sich die Weise, wie die vorhergehenden Sprüche gestaltet sind, nicht wohl begreifen lassen. Diese führt uns auf eine Zeit, wo das Königthum in Israel noch ein junges war, mit Wahrscheinlichkeit in das Zeitalter Saul's (24, 7. 17), und zwar in die Zeit, wo Saul, nachdem er die Moabiter und Edomiter mit glücklichem Erfolge bekriegt hatte (1. Sam. 14, 47; s. hier V. 17. 18), den Vertilgungskrieg gegen die Amalekiter unter deren König Agag führte (1. Sam. 15), wobei er die in der Mitte der Amalekiter wohnenden
289 Keniter als Freunde des Israelitischen Volkes veranlasste, damit sie nicht mit jenen gleiches Schicksal hätten, deren Land zu verlassen (1. Sam. 15, 6; s. hier V. 7. 21) [1]).

[1]) S. Bleek in Rosenmüller's Repert. I, S. 34—43, Leipzig, 1822. [Darnach

Digitized by Google

Wir werden also durch die Sprüche Bileam's in dasselbe Zeitalter geführt, worin wir die Abfassung der elohistischen Schrift gesetzt haben; und wenn die Erzählung über Bileam sich nicht schon in ihr befand, so hat wohl der jehovistische Überarbeiter sie bereits anderweitig schriftlich vorgefunden und aufgenommen. Da könnte in der elohistischen Schrift eine kürzere und etwas anders gestaltete Darstellung seiner Geschichte gestanden haben; wofür sich allenfalls Num. 31, 8. 16. anführen lässt, da hier Bileam in einem etwas anderen Verhältnisse genannt wird, als wie er in unserer jetzigen Erzählung (Kpp. 22—24) erscheint, als ob auf seinen Rath die Midianiterinnen die Israeliten zur Unzucht und zum Abfall verführt hätten.

Deuteronomium. 290

§. 59 (121). Das Buch Numeri schliesst (36, 13): „Dies sind die Gebote und Rechte, welche Jehova durch Moses den Israeliten geboten in den Ebenen Moabs am Jordan vor Jericho", in Beziehung auf die im Bisherigen mitgetheilte Gesetzgebung. Das Deuteronomium beginnt Kp. 1, 1 ff. in Beziehung auf die im Folgenden mitgetheilten Reden Moses: „Das sind die Reden, welche Moses zum ganzen Israel geredet hat jenseit des Jordan in der Wüste, in der Ebene u. s. w." (mit genauerer Bestimmung der Örtlichkeit); V. 3: „und es geschah im 40. Jahre, im 11. Monat, am ersten des Monats, da redete Moses zu den Söhnen Israels ganz so, wie Jehova ihm an sie geboten hatte, nachdem er den Sihon geschlagen u. s. w."; V. 5: „jenseit des Jordan im Lande Moab begann Moses dieses Gesetz auseinander zu setzen, indem er sprach u. s. w." — Das Deuteronomium knüpft also an den Punkt der Geschichte an, bei dem das vierte Buch stehen geblieben war, und setzt dieselbe weiter fort bis zum Tode des Moses und über denselben hinaus. Das Buch enthält fast durchaus Reden des Moses an das Volk, und zwar längere zusammenhängende Reden, in denen er theils dem Volke die bisherigen Führungen Jehova's während ihres Zuges durch die Wüste zur Ermahnung und Warnung vorhält (1, 6—4, 40), theils ihnen im Zusammenhange die einzelnen Gebote Gottes von neuem vorführt, mit nachdrücklichster Hinweisung auf den göttlichen Segen für die Beobachtung und auf den Fluch für die Übertretung dieser Gebote (4, 44 — Kp. 26 Ende, wobei Kpp. 6 — 11 auch wieder

scheint B. bei seiner Ansetzung von Num. 22 — 24 die offenbar ins Assyrische Zeitalter herabführenden Schlussverse 24, 22 — 24 ausdrücklich auszunehmen.]

Digitized by Google

mehr allgemeiner Art, paränetisch sind, und Kpp. 27—30). Mehr geschichtlich erzählend ist in diesem Buche nur a) 4, 41—43, über die durch Moses geschehene Bestimmung dreier Freistädte jenseit des Jordan, zwischen jenen beiden grossen Redestücken liegend; und b) die 4 letzten Kpp. 31—34, über die Bestellung Josua's zu Moses Nachfolger, über die Übergabe des Gesetzbuches an die Leviten und über Moses Tod, in welchem Abschnitte jedoch auch zwei längere Lieder des Moses sich finden (Kpp. 32. u. 33).

§. 60 (122). Über die Abfassung des Deuteronomiums an sich und im Verhältniss zu den vorhergehenden Büchern bemerke ich Folgendes:

1. Unverkennbar bietet dieses Buch im Allgemeinen eine grössere Einheit der Darstellung und des ganzen Charakters dar, als die vorhergehenden Bücher; das gilt namentlich von den grösseren Redestücken, den paränetischen wie den legislatorischen, 1—4, 40; 4, 44—26 Ende; 27—30. Diese sind unter einander so gleichartig in der Sprache und dem ganzen Charakter, dass wir als sicher annehmen können, und auch kaum
291 Streit darüber ist, dass dieselben im Allgemeinen in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, von einem und demselben Schriftsteller concipirt sind.

2. Dieser kann aber unmöglich Moses sein.

Wir haben schon früher gesehen, a) dass gerade in der deuteronomischen Gesetzgebung sich solche Gesetze befinden, bei denen es ihrer Form und ihrem Inhalte nach durchaus unwahrscheinlich ist, dass sie in dieser Gestalt sollten schon von Moses erlassen sein, wie z. B. das Königsgesetz 17, 14—20 (s. §. 21) und die gesetzlichen Anordnungen über das Kriegswesen Kp. 20 (s. §. 21); wozu sich manche andere hinzufügen liessen; ferner, b) dass auch sonst in den hier mitgetheilten Mosaischen Reden sich Einzelnes findet, wovon durchaus nicht wahrscheinlich ist, dass Moses es in dieser Weise könnte gesprochen haben, wie z. B. 2, 12; 19, 14; 3, 11. 14 (s. §. 19). So hat auch die Art und Weise, wie 10, 6—9 in der Rede des Moses geschichtlich auf Aaron's Tod und auf die Aussonderung der Leviten hingewiesen wird, wenigstens in der Form, worin es hier vorliegt, etwas Unwahrscheinliches und nicht Natürliches. Nach der Weise aber, wie diese Reden in sich zusammenhangen und aus einem Gusse sind, dienen solche einzelne Stellen und Abschnitte zum Beweise, dass, wenn auch echte Reden des Moses zu Grunde liegen, dieselben doch in der Gestalt, worin sie uns hier vorliegen, nicht von Moses concipirt und von ihm selbst niedergeschrieben sind. Dem entspricht auch, dass 1, 1 ff. die geschichtliche Einleitung zu diesen Reden und der deuteronomischen Gesetzgebung von dem Standpunkte eines Schriftstellers aus geschieht, welcher selbst sich im Lande Kanaan diesseit des Jordan befand (s. §. 19).

Dazu ist Folgendes zu erwägen. So wie diese ermahnenden Reden mit der deuteronomischen Gesetzgebung hier mitgetheilt werden, hat es den Anschein, als wären sie alle an einem und demselben Tage dem Volke vorge-

Digitized by Google

tragen, an dem 1. Tage des 11. Monats des 40. Jahres; s. 1, 3; 4, 40; 27, 1. u. 11. Das ist aber bei ihrem Umfange und reichhaltigen Inhalte an sich wenig wahrscheinlich; und noch weniger wahrscheinlich ist, dass wenn es sich auch so verhielte, Moses selbst diese Reden dann sollte alsbald niedergeschrieben haben; denn dazu würde die kurze Zeit von dem bezeichneten Tage, wo er die Reden hielt, bis zu seinem Tode schwerlich ausgereicht haben, zumal wenn man bedenkt, in welchem Grade er gewiss auch in dieser Zeit durch Leitung des so zahlreichen Volkes in Anspruch genommen war. Nehmen wir alles dieses zusammen, so müssen wir sagen, dass die längeren Reden mit der deuteronomischen Gesetzgebung in der vorliegenden Gestalt, und folglich auch das Deuteronomium selbst, nicht von Moses herrührt, sondern das Werk eines anderen und zwar späteren Schriftstellers ist.

§. 61 (123). 3. Es kann als sicher gelten, dass die deuteronomische Gesetzgebung mit den sie enthaltenden Reden, und somit das Deuteronomium überhaupt von Anfang an mit Beziehung auf die vorhergegangene Geschichte des Volkes 292
und die Gesetzgebung des Moses geschrieben worden ist, zu deren Fortsetzung und Ergänzung; und entschieden falsch ist, wenn Vater, v. Bohlen, Vatke, George das Deuteronomium mit der darin enthaltenen Gesetzgebung für älter halten als die vorhergehenden Bücher mit ihrer Gesetzgebung. Darnach lässt sich auch das als sicher ansehen, dass die deuteronomische Gesetzgebung und die sie enthaltenden Reden nicht schon der elohistischen Grundschrift angehört haben. Für uns kann nach dem Bisherigen die Frage eigentlich nur die sein, ob jene deuteronomischen Reden dem jehovistischen Bearbeiter der Grundschrift angehören oder einem noch späteren Schriftsteller, welcher die Gesetzgebung und Geschichtserzählung der anderen Bücher vor sich hatte und diese wiederum durch die deuteronomische Gesetzgebung erweitert hat[1]). Diese letztere Annahme halte ich entschieden für die richtige[2])

Der Deuteronomiker hat bei seiner Schrift, nach dem Eindruck, den das Lesen derselben zurücklässt, nicht einen rein geschichtlichen Zweck gehabt, so dass ihm bloss darum zu

[1]) Das Erstere ist die Ansicht von Stähelin, das Letztere meinen de Wette, v. Lengerke u. A., und dafür dass der Deuteronomiker verschieden sei von dem Verfasser der 4 ersten Bücher, habe auch ich mich schon in Rosenmüller's Repertorium (1822) erklärt.

[2]) Schätzbare Beiträge gibt die Schrift von Ed. Riehm (Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Ein Beitrag zur Einl. ins A. T. Gotha 1854), die aus den im Deuteronomium sich findenden Spuren der Zeitverhältnisse des Verfassers und aus der Gestaltung der Gesetzgebung im Buche dessen Abfassungszeit zu ermitteln sucht.

Digitized by Google

293 thun gewesen wäre, geschichtlich die Gesetze nachzutragen, welche Moses noch kurz vor seinem Tode dem Volke vorgelegt hatte, sondern sein hauptsächlicher Gesichtspunkt ist ein paränetischer, und zwar für seine Volksgenossen zunächst zu seiner Zeit, in Beziehung auf die damaligen Verhältnisse und Bedürfnisse.

Man kann nicht gerade sagen, wie Riehm, dass der Verfasser nur ein für das gesetzesunkundige Volk bestimmtes Gesetzbuch habe geben wollen; denn er hat ohne Zweifel das Volk als Ganzes vor Augen, aber zunächst das Volk zu seiner, des Verfassers, Zeit, und beabsichtigt diesem auf recht nachdrückliche Weise vorzuführen, was es nach dem Willen und Gesetze Gottes zu thun und zu lassen habe, und das Volk auf den Segen und Fluch hinzuweisen, den die Erfüllung oder die Uebertretung dieses Gesetzes unausbleiblich mit sich führen werde. Dazu wird hier die Mosaische Gesetzgebung, welche auch die mittleren Bücher geben, in einem Überblicke und in mehr zusammenhangender Weise vorgelegt, nicht vollständig (manche Gesetze finden sich hier nicht wiederholt, wie die über die Opfer Lev. 1—7, das über den grossen Versöhnungstag Lev. 16, das über das Reinigungswasser Num. 19, das von den Festopfern Num. 28 f.). Ohne Zweifel sind hauptsächlich solche Gesetze hervorgehoben, zu deren Einschärfung damals ein besonderes Bedürfniss stattfand; dabei hat der Deuteronomiker die früheren Gesetze zum Theil auch dem Inhalte nach in etwas veränderter Gestalt gegeben, wie es den veränderten Verhältnissen der späteren Zeit angemessen war. Zum Theil sind auch neue gesetzliche Vorschriften aufgenommen, in Beziehung auf Verhältnisse, wie sie erst in späterer Zeit sich gebildet hatten. Wenn wir nun diese deuteronomische Gesetzgebung mit der der vorhergehenden Bücher vergleichen, so ist anzuerkennen, dass die erstere wesentlich in demselben Geiste gehalten ist, wie die letztere, und auch wie diejenigen Gesetze der mittleren Bücher, welche sich entschieden als echt Mosaisch zu erkennen geben, dass aber, wo beide in formeller wie in materieller Hinsicht von einander abweichen, unverkennbar die deuteronomische die Verhältnisse einer späteren Zeit vor Augen
294 hat als die der vorhergehenden Bücher und auch erst nach der Zeit des Elohisten und Jehovisten concipirt ist.

§. 62 (124). Das jüngere Zeitalter des Deuteronomikers zeigt sich namentlich in den Gesetzen, welche die Leviten und Priester und welche die örtliche Einheit des Opferdienstes betreffen.

a) Schon früher (§. 24) habe ich hingewiesen auf die Differenz zwischen Num. 18, 20—32 und Deut. 14, 22—29 hinsichtlich des Einkommens der Leviten (vgl. auch Deut. 12, 18 f.; 26, 12 f.). Kein Zweifel ist, dass was das Deuteronomium hier gibt, einer späteren Zeit angehört, als das Gesetz in Numeri; doch lässt sich hier freilich nicht bestimmt behaupten, ob noth-

Digitized by Google

wendig einer späteren, als die jehovistische Redaction des Werkes. Ebenso verhält es sich mit einigen anderen Differenzen des Deuteronomiums von der vorhergehenden Gesetzgebung, namentlich hinsichtlich der Erstlinge vom Feldertrage und der Erstgeburten vom Vieh; worüber s. Riehm, S. 42ff.

Weiter aber führt uns die Differenz in Bezug auf die den Leviten zugewiesenen Wohnsitze.

Nach Num. 35, 1—8 sollen den Leviten im Israelitischen Lande eigene Städte — im Ganzen 48 — zugewiesen werden, nebst dazu gehörigen Gebieten für ihr Vieh, und diese werden ihnen nach Jos. 21 von Josua durch das Loos zugetheilt. Von einem Besitze besonderer Städte findet sich aber im Deuteronomium nichts; hier erscheinen die Leviten, wenigstens dem grössten Theile nach, wie heimathslos, unter den übrigen Israeliten in den verschiedenen Städten verstreut lebend; dieser Zustand wird vorausgesetzt, und darauf beziehen sich hier die gesetzlichen Bestimmungen; s. 12, 12. 18f; 14, 27—29; 16, 11. 14; 18, 6; 26, 12. Wir finden nun zwar schon zur Zeit der Richter, dass einzelne Leviten im Lande umherziehen, ohne, wie es scheint, in einer der Levitenstädte einen festen Wohnsitz zu haben (Richt. 17—19). Allein das waren damals auch wohl nur einzelne seltene Fälle; vgl. 1 Chron. 13, 2. Anders aber gestaltete es sich nach Salomon's Tode. Bei der Losreissung der 10 Stämme von Juda und dem Davidischen Hause setzte Jerobeam für das Reich Israel Priester aus dem Volke ein, ohne sich an den Stamm Levi zu kehren, und die Leviten und Levitischen Priester, die sich in den 10 Stämmen befanden, gingen zum Reiche Juda über; s. 1. Kön. 12, 31; 13, 33; 2. Chron. 11, 13ff.; 13, 9. Hier haben sie ohne Zweifel nicht bloss in den Priesterstädten des Reiches Juda sich niedergelassen (diese würden dazu auch nicht ausreichend gewesen sein), sondern in verschiedenen Ortschaften des Landes, wo sie ein Unterkommen fanden; und wohl erst seit jener Zeit befanden die Leviten und Priester sich im Lande in solchen Verhältnissen, wie sie im Deuteronomium ohne weiteres vorausgesetzt werden; 295
darnach können wir wohl als ziemlich sicher ansehen, dass die deuteronomische Gesetzgebung mit den dieselbe enthaltenen Reden erst geraume Zeit nach der geschehenen Spaltung der beiden Reiche concipirt ist, und auch geraume Zeit nach der Abfassung der vorhergehenden Bücher des Pentateuchs.

Dazu ist noch das verschiedene Verhältniss der Leviten und Priester zu einander im Deuteronomium und in den mittleren Büchern des Pentateuchs zu beachten.

In den vorhergehenden Büchern erscheinen die Leviten immer nur in einem untergeordneten Verhältnisse als Tempeldiener, die die äusserlichsten Geschäfte am Heiligthum zu besorgen haben, und es findet ein scharfer Unterschied statt zwischen ihnen und den Priestern, die allein eigentlich priesterliche Funktionen haben. Die Priester ferner werden als Söhne Aaron's (oder Aaron und seine Söhne) bezeichnet, dagegen die Leviten als Brüder Aaron's, d. i. seine Stammgenossen. Aber in der deuteronomischen Gesetz-

Digitized by Google

gebung findet eine so scharfe Scheidung zwischen den Leviten und Priestern nicht statt; auch die Leviten als solche verrichten hier priesterliche Funktionen, und die Priester heissen nicht mehr Söhne Aaron's, sondern Söhne Levi's הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי (21, 5; 31, 9) oder הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם (17, 9. 18; 18, 1; 24, 8; 27, 9); dergleichen Benennungen für die Priester sich sonst nur in späteren Schriften finden, Jerem. 33, 18 (21); Ezech. 43, 19; 44, 15; Jes. 66, 21; 2. Chron. 30, 27; 23, 18. Es ist nicht unwahrscheinlich, wie Riehm meint, dass der Deuteronomiker diese Benennung zuerst angewandt hat; wäre das Deuteronomium nun aber gleichzeitig mit den vorhergehenden Büchern des Pentateuchs oder gar von Moses selbst geschrieben, so würden ohne Zweifel solche Benennungen für die Priester frühzeitiger, als hiernach scheint der Fall gewesen zu sein, eine weitere Verbreitung gefunden haben. Weiteres hierüber vgl. bei Riehm S. 33ff. 94ff.

b) Ähnlich ist das Verhältniss hinsichtlich der Gesetze in Beziehung auf das Heiligthum und die örtliche Einheit des Kultus, namentlich des Opferdienstes. Die deuteronomische Gesetzgebung und die der mittleren Bücher stimmen darin überein, dass sie das Heiligthum, den Sitz der Bundeslade, als den Ort betrachten, wo alle Opfer darzubringen seien; das wird z. B. in den Opfergesetzen Lev. 1—7 und in anderen überall ausgesprochen oder vorausgesetzt, und auch Ex. 20, 21f. führt nicht bestimmt darauf, dass ein gleichzeitiges Opfern an mehreren Orten gestattet sei. Aber es wird hier der Sitz des Heiligthums selbst nicht als ein fester, an einen bestimmten
296 Ort gebundener behandelt, und dass überhaupt nur an dem einen Orte geopfert werden dürfe, wird meistens nicht besonders betont.

Eine Ausnahme in letzter Beziehung bildet das Gesetz Lev. 17; dieses macht aber, wie wir gesehen (§. 13), gar keinen bestimmten Unterschied zwischen dem Schlachten von Thieren zum Opfern und zum blossen Essen, sondern verbietet bei Todesstrafe überhaupt Thiere anders zu schlachten, als so, dass sie vor die Thüre der Stiftshütte gebracht werden. Es ist dieses ohne Zweifel ein echt Mosaisches Gesetz, welches als solches von den Verfassern der Geschichtsbücher vorgefunden und aufgenommen ist, wohl schon vom Elohisten, und dann beibehalten vom Jehovisten, obwohl es zu ihren Zeiten in dieser Gestalt schon längst nicht mehr beobachtet ward und nicht mehr beobachtet werden konnte. Es ist daher in die deuteronomische Gesetzgebung nicht mit aufgenommen. Ja hier wird vielmehr (Deut. 12, 15. 16. 20—24), wie im theilweisen Gegensatz gegen jenes Gesetz, ausdrücklich erlaubt, dass, nur mit Ausnahme der Opfer, die Israeliten sollen nach ihrer Lust, je nachdem Jehova ihr Gott sie segnen werde, Thiere schlachten und ihr Fleisch essen dürfen; nur sollen sie sich des Genusses des Blutes enthalten und dieses auf die Erde ausgiessen wie Wasser, während nach Lev. 17, 6 das Blut jedesmal durch den Priester an den Altar vor der Stiftshütte gesprengt werden soll.

Digitized by Google

Dagegen wird in dem deuteronomischen Gesetze Kp. 12 nachdrücklich befohlen, dass die Israeliten, wenn sie in ihrem Lande wohnen werden, alle heidnischen Kultus-Stätten, auf Bergen, Hügeln und unter grünen Bäumen, vernichten und dass sie Jehova ihrem Gotte nicht an solchen Orten dienen sollten, sondern nur an dem einen Orte, den Er sich aus allen Stämmen Israels zu Seiner Wohnung erwählen werde; dorthin allein sollten sie ihre Brandopfer und Opfer anderer Art bringen, so wie ihre Gelübde, Zehnten und die Erstgeburt ihres Viehes. So wie hier (V. 5. 11. 14. 18. 21. 26), so wird auch an anderen Stellen vorausgesetzt, dass das Heiligthum (die Bundeslade) im Lande einen festen von Jehova erwählten Sitz haben werde, woselbst der Kultus getrieben werden solle; s. Deut. 14, 23 ff.; 15, 20; 16, 1—16 (in Beziehung auf die Feier der drei Hauptfeste; V. 2. 6 f. 11. 15 f.); 17, 8. 10; 18, 6; 26, 2; vgl. auch 31, 11. Einen solchen festen Ort erhielt die Bundeslade nun schon, als Josua dieselbe zu Silo aufstellte (Jos. 18, 1), so wie später, seit David, zu Jerusalem. Wenn nun diese Gesetze von Moses erlassen und als Mosaische bekannt gewesen wären, so würden wir das freilich wohl begreifen können, dass sie vom Volke dennoch mannichfaltig übertreten wären; aber wir müssten doch erwarten, dass die Frömmeren 297
sie vor Augen gehabt und das übrige Volk zu deren Beobachtung anzuhalten gesucht hätten. Allein das finden wir — abgesehen von der Erzählung Jos. 22, 11—34, wovon später (§. 74) — nicht so, auch selbst noch in späterer Zeit, lange nach der Errichtung des Tempels.

Zunächst bis zum Salomonischen Zeitalter finden wir überall mehrere wie gesetzlich neben einander bestehende heilige Orte. Ausser Silo, wo Josua die Stiftshütte aufschlug und wo sie bis gegen das Zeitalter Samuel's blieb (1. Sam. 1, 3; 4, 3), wird von Josua selbst auch Sichem als ein Ort des Heiligthums Jehova's behandelt (Jos. 24, 1. 26). Im Buche der Richter werden neben Silo wenigstens noch zwei andere heilige Orte genannt, Mizpa und Bethel, an denen die Israeliten in gleicher Weise, wie zu Silo, zusammenkommen und Jehova Opfer darbringen (Richt. 11, 11; 20, 1. 18; 21, 1. 2. 4. 5. 8. 19); ausserdem opfern sie zu Bochim (2, 5), und nach 6, 24 erbaut Gideon sich einen Altar zu Ophra, den er Jahveh-Schalom nennt, welchen Namen derselbe führet „bis auf den heutigen Tag". Nicht anders war es im Zeitalter Samuel's. Die Bundeslade befand sich nach ihrer Zurücklieferung durch die Philister, welche sie im Kriege erbeutet hatten, zu Kirjath-Jearim (1. Sam. 7, 2); aber daneben erscheinen auch damals wieder Mizpa und Bethel als heilige Orte, wo geopfert wird (1. Sam. 7, 5; 10, 3. 17 ff.); und Samuel selbst errichtet

Digitized by Google

noch in seinem Wohnorte Rama einen Altar für Jehova (7, 17); noch andere heilige Orte mit Altären, wo Jehova Opfer dargebracht werden, finden sich zu derselben Zeit in der Gegend von Zuph (1. Sam. 9), zu Gilgal (11, 15; 13, 8ff.; 15, 21. 33), zu Bethlehem (16, 4f.); ferner unter Saul zu Nob (1. Sam. 21), unter David zu Hebron (2. Sam. 5, 3; 15, 7 f.). Zu Salomo's Zeit opfert das Volk auf den Höhen, und Salomo selbst auf der Höhe zu Gibeon (1. Kön. 3, 2 ff.). Alles dieses erscheint auf solche Weise, als ob es zu der Zeit durchaus gar nicht als ungesetzlich gegolten hätte, selbst einem Propheten wie Samuel. Auch die geschichtlichen Bücher der Richter und Samuelis reden davon durchaus nicht wie von etwas Jehova Missfälligem, sondern wie von Etwas, was ganz in der Ordnung war.

Auch nach der Erbauung des Salomonischen Tempels ward noch lange Zeit neben demselben auf Höhenaltären geopfert, und das selbst von solchen Königen, die sonst wegen ihrer Frömmigkeit und Anhänglichkeit an das Gesetz Jehova's gepriesen werden, als mit allem Eifer darauf bedacht, den Dienst Jehova's zu fördern, wie von Asa (1. Kön. 15, 14), Josaphat (22, 44), Joas, dem Zöglinge der Priester (2. Kön. 12, 4), Amazia (14, 4), Usia (15, 4), Jotham (15, 35). In den Büchern der Könige und der Chronik wird es zwar immer rügend bemerkt, dass auch selbst diese frommen Könige, von Salomo an, den Höhendienst hätten bestehen lassen. Aber das ist nur ein Urtheil der Verfasser dieser Bücher, die auf keinen Fall vor dem Babylo-
298 nischen Exil verfasst sein können. Da die genannten Könige im Übrigen als so eifrige Diener Jehova's geschildert werden, so lässt sich kaum denken, dass sie nicht auch es sich sollten haben angelegen sein lassen, dem Höhendienste, wo Jehova auch auf anderen Altären ausser dem Tempel Opfer dargebracht wurden, zu steuern, wenn ihnen die deuteronomische Gesetzgebung, welche jenen Dienst so nachdrücklich als dem Willen Jehova's entgegen bezeichnet, als Mosaisch bekannt gewesen wäre.

Das Bisherige genügt wohl schon zum Beweise, dass die deuteronomische Gesetzgebung von einem anderen Schriftsteller concipirt ist, als diejenige, welche uns in den mittleren Büchern des Pentateuchs vorliegt, und zwar erst in bedeutend späterer Zeit, als der aller Wahrscheinlichkeit nach die jehovistische Redaction der alten Israelitischen Geschichte und der Mosaischen Gesetzgebung, wie sie im Allgemeinen in den vorhergehenden Büchern des Pentateuchs uns vorliegt, angehört.

Auch macht die Art und Weise, wie das vierte Buch schliesst, Kp. 36, 13, es durchaus unwahrscheinlich, dass derselbe Schriftsteller sollte beabsichtigt haben, unmittelbar darauf eine neue Gesetzgebung hinzuzufügen, als von Moses zu derselben Zeit und an demselben Orte erlassen. Doch ist möglich, dass jener Schluss sich schon in der elohistischen Grundschrift befunden hat und von dem jehovistischen Verfasser nur von dort herübergenommen, beibehalten ist, und so kann derselbe an sich wenigstens nicht mit Sicherheit gegen den Jehovisten als Verfasser des Deuteronomiums entscheiden. Aber

Digitized by Google

dem aufmerksamen Leser kann nicht entgehen, dass die deuteronomische Gesetzgebung sich von der der früheren Bücher auch in Sprache, Darstellung, im ganzen Tone, in dem durch das Ganze sich hindurchziehenden, ermahnenden, warnenden und drohenden Charakter mannichfaltig unterscheidet, und auch dadurch zu der Annahme eines von dem Redaktor der früheren Bücher, auch von dem Jehovisten verschiedenen Verfassers führt. Manches Einzelne s. bei de Wette §. 156a und b.

§. 63 (125). 4. Was die Zeit der Abfassung der deuteronomischen Gesetzgebung betrifft, so bemerke ich darüber Folgendes:

a) Aus dem Bisherigen erhellt schon, dass dieselbe erst lange Zeit nach Salomo gesetzt werden kann, wohl nicht vor das Zeitalter des Judäischen Königes Hiskia. Denn bis dahin finden wir, dass selbst fromme und dem Gesetze Jehova's mit aufrichtigem Eifer ergebene Könige, wie noch Usia und Jotham, der Grossvater des Hiskia — denn Ahas, der Vater des Hiskia, kann hier nicht in Betracht kommen, da 299
er nicht bloss Höhendienst trieb (2. Kön. 16, 4), sondern auch schmählichen Götzendienst (ib. V. 3; 2. Chron. 28, 2f. 22ff.) — ohne Bedenken Höhendienst treiben und Jehova auch auf anderen Altären ausser dem Tempel Opfer darbringen, was sie wohl gewiss nicht in der Weise würden geduldet und befördert haben, wenn ihnen die gerade in diesem Punkte so entschiedene deuteronomische Gesetzgebung bekannt gewesen wäre.

Es sind wohl, wenigstens seit Anfang des 8. Jahrhunderts, einzelne fromme prophetische Männer zur Erkenntniss gekommen, dass ein solcher Cultus, welcher vielfach zum eigentlichen Götzendienste führte, da solche Altäre, wenn auch für den Dienst Jehova's errichtet, auch leicht für den Dienst anderer Götter benutzt wurden, dem Wesen des Mosaischen Gesetzes nicht gemäss sei, und sie fingen an dagegen zu wirken. So sehen wir, dass die Propheten Hosea in Israel und Jesaja und Micha in Juda sich missbilligend darüber aussprechen (Hos. 4, 13; Jes. 1, 29; Mich. 1, 5). Unter den Königen Juda's aber erscheint Hiskia als der erste, der es sich angelegen sein liess, nicht nur allen Götzendienst, sondern auch den Höhendienst in seinem Reiche auszurotten und alle Altäre ausser dem Tempel zu zerstören (2. Kön. 18, 4; 2. Chron. 30, 14; 31, 1). Mit der grössten Wahrscheinlichkeit lässt sich nun wohl hiernach annehmen, dass die Abfassung der deuteronomischen Gesetzgebung nicht vor das 8. Jahrhundert, frühestens in die Regierung des Ahas, fällt, aber wahrscheinlich noch später, nicht vor das Zeitalter des Hiskia. Dasselbe werden wir gleich nachher noch anderweitig bestätigt finden.

b) Auf der andern Seite fällt die Abfassung in eine Zeit

Digitized by Google

vor dem Babylonischen Exil [1]). Es lässt sich nicht denken, wie ein Israelitischer Schriftsteller zur Zeit des Babylonischen Exils, wo das ganze Volk sich ohne alle Selbstständigkeit zerstreut unter heidnischen Völkern befand und der Tempel zerstört war, sich hätte veranlasst finden können, eine wenigstens theilweise neue Gesetzgebung für das Volk zu verfassen, mit ganz speziellen Gesetzen über die Darbringung der Opfer und die Feier der Feste am Orte des Heiligthums, über Einnahme der Priester, über Kriegführung, Königthum u. dergl., ohne wenigstens zugleich mit Rücksicht zu nehmen auf die damaligen Verhältnisse des Volkes, und was diese zu vollbringen möglich liessen und was für besondere Verpflichtungen sie auferlegten.

300 Allerdings machen verschiedene Stellen, wie 4, 27—31. Kpp. 29 f., es wahrscheinlich, dass der Verfasser schon einen Zustand der Zerstreuung des Volkes als gegenwärtig vor Augen hatte, nicht deshalb, weil dem Volke eine solche Wegführung und Zerstreuung als Strafe für seine etwaigen Übertretungen des Gesetzes angedroht wird, sondern weil, indem das geschieht, der Blick unverkennbar mehr auf die Bekehrung und Befreiung des Volkes aus diesem Zustande gerichtet erscheint, als auf dessen Verhängung. Allein ein solcher Zustand der Zerstreuung des Volkes Israel, dieses als Ganzes betrachtet, fand ja auch schon lange vor dem Babylonischen Exil statt, besonders durch die schon fast 150 Jahre früher geschehene Auflösung des Zehnstämmereiches, seit welcher Zeit der bei weitem grösste Theil des Israelitischen Volkes unter fremde Völker zerstreut war. Es ist nun allerdings nach den angeführten Stellen sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser diesen Zustand vor Augen hat, dass also die Abfassung nicht vor die Auflösung des Ephraimitischen Reiches fällt, also auf keinen Fall vor die Regierung des Judäischen Königs Hiskia. Für eine Abfassung aber vor der Auflösung auch des Judäischen Staates spricht auf's Deutlichste eine Stelle wie 28, 68, wo es bei Androhung des göttlichen Fluches für die Übertretung des Gesetzes heisst, Jehova werde das Volk auf Schiffen wieder nach Ägypten zurückbringen, und dort sollten sie ihren Feinden zu Knechten und Mägden verkauft werden. Denn in dieser Weise hätte ein Schriftsteller zur Zeit des Babylonischen Exils die Androhung des göttlichen Fluches nicht wohl gestalten können. Es kommt noch dazu, dass auch selbst bei solchen Stellen, die hier von einer Zerstreuung des Volkes reden, doch zum Theil aus dem ganzen Zusammenhange hervorgeht, dass dem Schriftsteller dabei keineswegs gerade bestimmt ein Zustand der völligen Auflösung des ganzen Volkes vorgeschwebt hat, wie während des Babylonischen Exils stattfand; s. namentlich ebenfalls Kp. 28 (V. 38—44. 49 ff.).

[1]) De Wette Aufl. 1 und 2 (§. 160) war geneigt, nach dem Vorgange von Gesenius (de Pentat. Sam. origine), die Abfassung in die Zeit dieses Exils selbst zu setzen, hat es aber in den folgenden Ausgaben zurückgenommen, nach meinen Bemerkungen in Rosenm. Repert. I, S. 21 ff.

Digitized by Google

Bei der Zerstörung Jerusalems und der Auflösung des Reiches Juda durch die Chaldäer müssen auch die Edomiter sich besonders feindselig gegen die Juden bewiesen haben, sei es durch hämische Schadenfreude, sei es durch thätige Theilnahme zu ihrem Verderben; und so finden wir bei den Propheten dieser Zeit, wie bei Obadja, Jeremia, Ezechiel, Klagen über ihre Grausamkeit gegen ihre Brüder, die Juden, und drohende Weissagungen wider dieselben. Hier im Deuteronomium findet sich aber gerade in Beziehung auf die Edomiter eine sehr milde und wohlwollende Stimmung (2, 4—8; 23, 8 f., — in höherem Grade, als Num. 20, 14—21); das macht auch schon sehr wahrscheinlich, dass diese deuteronomischen Reden nicht erst nach dem Untergange Jerusalems concipirt sind, da sich wohl annehmen lässt, dass dann sich mehr Unwille und Zorn 301
gegen dieses Volk an den betreffenden Stellen würde ausgesprochen haben.

Wir können daher schon nach inneren Gründen nicht zweifeln, dass die Abfassung der deuteronomischen Gesetzgebung vor das Babylonische Exil fällt.

c) Eben dafür sprechen aber auf entscheidende Weise auch äussere Gründe, so der Gebrauch, den Jeremia und auch wohl Ezechiel vom Deuteronomium machen.

Über den Ezechiel s. v. Lengerke Kenaan, S. CXXXIII. Anm. 2; doch sind die betreffenden Stellen als Anspielungen auf das Deuteronomium weniger sicher, und ich will sie daher nicht besonders urgiren. Aber bei Jeremia findet sich 34, 13. 14 (aus der Regierungszeit des Zedekia) eine offenbare Beziehung auf das Gesetz über die Entlassung der einheimischen Sklaven im 7. Jahre, und zwar wie sich dasselbe Deut. 15, 12 findet (geringer ist die Ähnlichkeit mit Exod. 21, 2); und so finden sich bei diesem Propheten mehrmals Reminiscenzen und Nachahmungen der Ermahnungs- und Drohreden des Deuteronomiums, besonders Kpp. 28. 29 (Deut. 28, 26 vgl. Jer. 7, 33. — Deut. 28, 25 vgl. Jer. 15, 4; 24, 9; 29, 18; 34, 17. — Deut. 29, 24—26 vgl. Jer. 22, 8. 9. — Deut. 28, 49 ff. vgl. Jer. 5, 15 ff. — Deut. 29, 18 vgl. Jer. 23, 17; u. a.).

Nicht minder entscheidend spricht dafür die Geschichte von der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel unter Josia (2. Kön. 22, 3 ff.; 2. Chron. 34, 8 ff.)

Der Jüdische König Josia, Urenkel des Hiskia, der, 8 Jahr alt, 642 v. Chr. zur Regierung gekommen war, sandte im 18. Jahre seiner Regierung (624 v. Chr., 36 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems) seinen Schreiber in den Tempel an den Hohepriester Hilkia, mit dem Auftrage, sich von diesem das durch die Thürhüter des Tempels eingesammelte Geld einhändigen

Digitized by Google

zu lassen, um damit die Zimmerleute und die anderen Arbeiter, die den Tempel ausbesserten, zu bezahlen. Da erzählt der Hohepriester dem Schreiber, er habe im Hause Jehova's das Gesetzbuch gefunden (in der Chronik V. 14 heisst es dafür, dass, als sie das zum Hause Gottes eingebrachte Geld herausnahmen, Hilkia das Gesetzbuch Moses gefunden habe). Der Hohepriester übergibt das Gesetzbuch dem Schreiber, der es dem Könige bringt und es ihm vorliest; wie der König die Worte des Gesetzbuches hört, zerreisst er seine Kleider; er befiehlt Jehova zu befragen für ihn und das Volk, hinsichtlich des Inhaltes des gefundenen Buches: „denn gross ist der Grimm Jehova's, der über uns entzündet ist, darum, dass unsere Väter nicht gehorchet den Worten dieses Buches, Alles zu thun, wie es uns vorgeschrieben" (V. 13). Es wird deshalb an eine Prophetin Hulda geschickt, welche über Jerusalem und seine Bewohner Verderben verkündigt, nach dem Inhalte des Buches wegen des dort getriebenen Götzendienstes; doch soll das Verderben zu Josia's Leb-
302 zeiten noch nicht einbrechen. Der König beruft darauf die Aeltesten von Juda und Jerusalem zusammen; ihnen wird der ganze Inhalt des gefundenen Buches vorgelesen; worauf der König und alles Volk sich verpflichten, die in dem gefundenen Bundesbuche enthaltenen Worte erfüllen zu wollen. Der König hält darauf in Jerusalem ein grosses allgemeines Passah, desgleichen von der Zeit der Richter an nicht gehalten worden war. Nach 2. Kön. würde Josia auch damals erst, nach dieser Auffindung des Gesetzbuches, angefangen haben, in Juda und auch selbst in Samarien allen Götzendienst zu tilgen, der im Lande und sogar im Tempel zu Jerusalem getrieben ward. Doch ist hier wahrscheinlich die Darstellung der Chronik genauer, wonach der König die Wiederherstellung des reinen Jehovadienstes schon vorher, seit dem 12 Jahre seiner Regierung, begonnen hatte, nachdem er selbst schon mehrere Jahre früher sich zu Jehova bekehrt hatte; s. darüber Movers, Unters. über die Chronik, S. 334 ff., und in der Zeitschr. für Philos. und kathol. Theol. XII. 97 ff.

Aus diesen Erzählungen der geschichtlichen Bücher können wir mit ziemlicher Sicherheit ersehen, dass, was hier dem Könige zunächst durch den Schreiber vorgelesen ward, die Drohungen und Flüche im Deuteronomium waren, besonders 28, 36 ff.; s. Movers, Zeitschr. etc., XII. 88 ff. Wir können daher nicht wohl zweifeln, dass in jenem Buche auch die deuteronomische Gesetzgebung enthalten war, so dass wir also in dieser Erzählung ein Zeugniss für das Vorhandensein derselben vor dem Babylonischen Exil besitzen.

§. 64 (126). d) Nach dem Bisherigen würde also die Abfassung der deuteronomischen Gesetzgebung in den Zeitraum zwischen Hiskia und Josia fallen. Zum Theil hat man nun angenommen, dass dieselbe erst unmittelbar vor der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel geschehen sei, und hat wohl

Digitized by Google

dem Hohepriester Hilkia selbst einen besonderen Antheil an dem Werke beigelegt, dasselbe wohl gar als nur im Interesse der Priester und Leviten veranstaltet bezeichnet. Allein, was man dafür beigebracht hat, ist zum Theil wenigstens ganz unsicher, zum Theil durchaus unwahrscheinlich.

Manche treffende Bemerkungen darüber finden sich bei Movers, der namentlich richtig geltend macht, dass das strenge Verbot alles Höhendienstes, aller und jeder Opferdarbringung ausser im Tempel zu Jerusalem nichts weniger als gerade im pecuniären Interesse der Priester und Leviten war, da diese vielmehr, je mehr Opfer und an je mehreren Orten im Lande dargebracht wurden, desto mehr davon für ihren Theil erhalten mussten. Allerdings ergibt sich aus der Erzählung über die Findung des Gesetzbuches und über den gewaltigen Eindruck, welchen das Vorlesen der darin für die Ueber- 303
treter des Gesetzes ausgesprochenen Flüche auf den König Josia machte, dass dieser Inhalt desselben ihm bisher nicht zu Ohren gekommen und auch wohl unter dem Volke damals wenig bekannt war. Aber das lässt sich auch bei dem schon früheren Vorhandensein des Buches wohl erklären, wenn man erwägt, wie die beiden Vorgänger Josia's, Grossvater und Vater, Manasse und Amon, von denen der Erstere 55 Jahre regierte, nicht bloss Höhendienst, sondern auch eigentlichen Götzendienst hatten in Juda wieder einreissen lassen, ja ihn auf alle Weise befördert hatten.

Möglich wäre es allerdings, dass die deuteronomische Gesetzgebung erst unter Josia in den vorhergehenden Jahren seiner Regierung verfasst wäre, wo er nach der Chronik schon bemüht war, den Jehovadienst im Lande wieder herzustellen und allen Götzendienst im ganzen Gebiete von Juda und selbst von Samarien auszurotten. Ohne Zweifel ward der König in diesen Bestrebungen schon seiner früheren Jahre durch fromme, dem Gesetze Jehova's ergebene Männer, Propheten und Priester, geleitet; und da nun aus gleichem Streben und Eifer die deuteronomische Gesetzgebung hervorgegangen ist, so könnte man sich allerdings denken, dass dieselbe erst in dieser Zeit, zwischen dem 12. und 18. Jahre des Josia, entstanden wäre. Allein wir haben gesehen (§. 63), dass wesentlich dieselben Bestrebungen auch schon in bedeutend früherer Zeit stattgefunden haben. Es ist aber nicht recht wahrscheinlich, dass, wenn die Abfassung der deuteronomischen Gesetzgebung in der vorliegenden Form unter einem Könige geschehen wäre, welcher mit solchem Eifer, wie nach dem Berichte der Chronik Josia bereits vor der Auffindung des Gesetzbuches, schon seit er mündig und selbständig geworden war, darauf ausging, den reinen Jehova-

Digitized by Google

dienst im Lande wieder herzustellen, dann in die Androhung des göttlichen Fluches wider die Übertreter des Gesetzes auch der König namentlich würde mit aufgenommen sein in der Weise, wie es 28, 36 lautet. Derselbe Umstand macht eine Abfassung unter dem frommen Könige Hiskia unwahrscheinlich. Weit eher dagegen lässt sich denken, dass diese Gesetzgebung in der vorliegenden Gestalt unter Hiskia's Nachfolger, dem götzendienerischen Manasse, verfasst ist.

Gegen eine Abfassung unter Josia lässt sich vielleicht auch die freundliche Stimmung gegen Ägypten 23, 8f. anführen, doch nicht gerade mit Sicherheit, da der Kampf der Juden mit Ägypten doch erst in die letzte Zeit des Josia fällt, der dabei zu Megiddo seinen Tod fand.

504 Unter Manasse setzen auch Ewald und Riehm die Abfassung derselben, wenn auch zum Theil aus Gründen und mit näheren Bestimmungen, die nicht gerade haltbar sind, wie z. B. Ewald die Abfassung einem in Ägypten lebenden Angehörigen des Reiches Juda (während der zweiten Hälfte der Regierung jenes Königs) zuschreibt, wozu gar keine hinreichende Veranlassung ist.

Wir müssen aber, wenn die Vermuthung über die Abfassungszeit richtig ist, annehmen, dass das Werk in dieser Gestalt damals noch wenig verbreitet war, und eine allgemeinere Verbreitung erst eintrat, nachdem das Gesetzbuch — mit dieser deuteronomischen Gesetzgebung — im 18. Jahre des Josia im Tempel aufgefunden war, woselbst es wohl unter Manasse selber niedergelegt worden war.

§. 65 (127). 5. Wie schon früher angedeutet ist (§. 61), dass die deuteronomische Gesetzgebung und die sie enthaltenden Reden als Fortsetzung der vorhergehenden Theile des Pentateuchs geschrieben sind, so lässt sich auch wohl nicht zweifeln, dass der Verfasser derselben sie schon mit dem weiteren Verlaufe der Geschichte in Verbindung gesetzt hat, zunächst mit dem, was die letzten Kapitel des Deuteronomiums noch berichten, bis zu Moses Tod (Kpp. 31 — 34). Doch ist hier der Deuteronomiker theilweise wahrscheinlich nicht in derselben Weise als der erste Concipient zu betrachten, wie im Allgemeinen für die vorhergehenden Theile des Buches; so wenigstens nicht für die beiden poetischen Stücke, das Lied Moses (Kp. 32) und den Segen Moses (Kp. 33).

Was zunächst den Segen Moses betrifft, so habe ich früher (Rosenm. Repert. I. S. 25—32) die Ansicht geltend zu machen gesucht, dass derselbe uralt sei, vielleicht echt Mo-

Digitized by Google

saisch, älter als der Segen Jacob's (Gen. 49), und dieser jenem nachgebildet. Doch halte ich das nicht mehr für richtig.

Dass Deut. 33 in der uns vorliegenden Gestalt nicht von Moses selbst verfasst ist, darauf führt deutlich schon die Art und Weise, wie darin V. 3f. vom Gesetzgeber die Rede ist: „(das Volk) empfängt aus deinen (Jehova's) Worten das Gesetz, welches Moses uns geboten, als Erbe der Gemeinde Jakob's." Darnach ist nicht unwahrscheinlich, dass das Lied ursprünglich gar nicht einmal zu dem Ende verfasst ist, um als Mosaischer Segen zu gelten, sondern dass nur der Verfasser der deuteronomischen Gesetzgebung einem von ihm vorgefundenen, ursprünglich zu einem andern Zwecke gedich- 305
teten Liede und den einzelnen auf die verschiedenen Stämme des Volkes Israel sich beziehenden Sprüchen desselben eine solche Beziehung gegeben hat, wie sie durch die jetzige Stellung desselben im Pentateuch und durch die einleitenden Worte zu dem Ganzen und zu den einzelnen Sprüchen angedeutet ist. Die ursprüngliche Abfassung dieses Liedes scheint in den Zeitraum zwischen Salomo's Tod und dem Anfange des Assyrischen Exils zu fallen, am wahrscheinlichsten um 800 v. Chr., wo beide Reiche durch starke und kräftige Fürsten beherrscht wurden, Israel durch Jerobeam II., Juda durch Usia.

Nach der Weise, wie Deut. 33, 13—17 besonders Joseph (Ephraim und Manasse) glücklich gepriesen wird, könnte man geneigt sein, die Abfassung in eine Zeit zu setzen, wo Ephraim noch unter allen Stämmen der prädominirende war, also vor das Davidische Zeitalter. Aber durch den Spruch über Benjamin V. 12 werden wir auf eine Zeit nach der Erbauung des Tempels geführt, da der Inhalt dieses Spruches sich wohl nur auf eine Lage des Heiligthums Jehova's im Gebiete dieses Stammes beziehen kann, unter dessen Städten „Jebus, d. i. Jerusalem" mit aufgeführt wird, Jos. 18, 28. Ferner der Spruch über Levi, V. 8—11, führt auf eine Zeit, wo dieser Stamm als Priesterstamm in hohem Ansehen stand, aber auch Anfeindungen erfuhr, wohl von Seiten solcher Israeliten, die zum Götzendienste hinneigten. Ein Spruch über Simeon, den man zwischen V. 6 u. 7 (Ruben und Juda) erwartet, findet sich nicht. Es ist dieses wohl daher zu erklären, dass dieser Stamm, dem sein Besitzthum nach Jos. 19, 1. 9 mitten unter dem Besitzthum des Stammes Juda angewiesen ward, sich im Laufe der Zeit ganz unter diesen letzteren Stamm verloren hat, durch denselben absorbirt ist, so dass Städte des Stammes Simeon später als Städte Juda's aufgeführt werden (s. 1. Sam. 27, 6; 30, 30; 1. Kön. 19, 3). Aber von den übrigen Stämmen lässt sich nach der Weise, wie von ihnen die Rede ist, nur annehmen, dass sie zur Zeit der ursprünglichen Abfassung des Liedes noch bestanden, und so namentlich auch von den Stämmen des Reiches Israel, wie Ephraim und Manasse V. 13—17, Sebulon und Isaschar V. 18f., Naphthali V. 23 u. a. Der Inhalt der meisten Sprüche und besonders der Schluss des ganzen Liedes, V. 26—29, lassen uns auch nicht zweifeln, dass dasselbe zu einer Zeit gedichtet ist, wo das Israelitische Volk, auch die zehn Stämme, im Ganzen sich in glücklichen Umständen befanden.

Hiernach fällt also die Abfassung auf der einen Seite in eine spätere

Digitized by Google

Zeit, als der sowohl die elohistische Grundschrift als die jehovistische Ueberarbeitung angehört, so dass das Lied sich in diesen Werken noch nicht be-
306 funden haben kann, auf der anderen Seite in eine frühere Zeit, als der die deuteronomische Gesetzgebung angehört; nicht aber, wie Ewald meint, in ein noch späteres Zeitalter, das des Josia, noch auch, wie Andere wollen, erst in die Zeit des Babylonischen Exils. Für das letztere stützt man sich besonders auf V. 7: „Höre, Jehova, die Stimme Juda's und lass ihn kommen zu seinem Volke." Doch hätte ein Dichter gerade zur Zeit des Babylonischen Exils den Wunsch der Zurückführung des Volkes oder eines einzelnen Stammes in sein Heimathland gewiss nicht so ausdrücken können: „Lass ihn kommen zu seinem Volke."

Ähnlich wie mit dem Segen Moses verhält es sich auch mit dem vorhergehenden Liede Moses Deut. 32, 1—43.

Es ist schon früher (§. 21) bemerkt, dass dasselbe wie auf etwas Vergangenes hinweist sowohl auf die Gnade Gottes, welcher dem Volke zum Besitze Kanaans verhalf (V. 12—14), als auch auf des Volkes Undank und Götzendienst (V. 15—18); es hebt zugleich die deshalb von Jehova durch fremde Völker über Israel verhängte Strafe hervor, sowie, dass Er es dann doch wieder begnadigen und an seinen Widersachern rächen werde.

Dieses Lied setzt andere Verhältnisse voraus, als Kp. 33, unglücklichere Zustände des Volkes, und ist zu anderer Zeit verfasst. Möglich wäre dabei, dass es von demselben Dichter wäre, aber aus späterer Zeit, wenn jenes unter Usia, so dieses etwa unter Ahas, oder es fällt erst nach der Auflösung des Ephraimitischen Reiches unter Hiskia. Auf jeden Fall scheint auch dieses Lied (wie richtig Ewald bemerkt, Isr. Gesch. 2. Ausg. I, 165 f.) ursprünglich gar nicht mit der Absicht verfasst zu sein, als Mosaisch zu gelten; und kann daher ursprünglich ebenfalls nicht von dem Deuteronomiker selbst wie im Namen Moses gedichtet sein, sondern er hat es schon vorgefunden, und er erst hat ihm diese Beziehung und demgemäss diese Stellung in dem geschichtlichen Werke gegeben.

Vom Deuteronomiker selbst dagegen ist ohne Zweifel, was von geschichtlicher Erzählung jenem Liede vorhergeht und unmittelbar darauf folgt:

a) Kp. 31. Was hier über die Bestellung Josua's zu Moses Nachfolger erzählt wird, war in anderer Weise Num. 27, 15—23 berichtet. Hier im Deuteronomium ist die Erzählung überhaupt sehr erweitert und ganz in dem Geiste und Tone der vorhergehenden Reden gehalten, welche die deuteronomische Gesetzgebung geben.

307 b) 32, 58—52. Hier wird das schon Num. 27, 12—14 Erzählte wiederholt (vgl. §. 5).

§. 66 (128). 6. Ehe wir weiter gehen, wollen wir hier noch einen Punkt in Betracht ziehen, die Aussagen des Deu-

Digitized by Google

teronomiums selbst über den Verfasser der deuteronomischen Gesetzgebung oder des Gesetzbuches überhaupt. Hinsichtlich der vorhergehenden Bücher haben wir gesehen, dass, wenn auch einzelne Stellen darin von einem Niederschreiben durch Moses reden, doch keine derselben irgend darauf auszugehen scheint, Moses als Verfasser des vorliegenden zusammenhangenden geschichtlichen Werkes geltend zu machen, und dass auch dergleichen Angaben sich gerade bei denjenigen Gesetzen nicht finden, welche durch ihre ganze Beschaffenheit, nach Inhalt und Form, sich entschieden als von Moses selbst oder in seinem Zeitalter geschrieben zu erkennen geben. Etwas anders scheint es sich, was den ersten Punkt betrifft, mit dem Deuteronomium zu verhalten.

Deut. 31, 9 wird erzählt, Moses habe dieses Gesetz geschrieben, und V. 24, er habe vollendet, die Worte dieses Gesetzes bis zu ihrem Ende in ein Buch zu schreiben und es den Priestern und Ältesten (oder den Leviten) übergeben, um es zur Seite der Bundeslade niederzulegen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieses von unserm ganzen Pentateuch gemeint ist, auf jeden Fall wohl von der deuteronomischen Gesetzgebung. Ebenso ist es auch wohl gemeint 28, 58. 61; 29, 19 f. 26, wo in Reden Moses gesprochen wird von diesem Buche oder diesem Gesetzbuche, worin alle Worte dieses Gesetzes, sowie die Flüche für die Übertreter desselben geschrieben seien; und auch wohl schon 17, 18, wo — in dem Königsgesetze — dem künftigen Könige befohlen wird, sich eine Abschrift dieses Gesetzes zu machen nach dem Exemplare der Levitischen Priester. Denn wenn in Reden des Moses von einem Gesetzbuche in solcher Weise gesprochen wird, wie hier der Fall ist, so kann nicht eine Schrift gemeint sein, die erst nach Moses verfasst wäre.

Allein bei näherer Betrachtung würden doch diese letzteren Stellen gerade bei Voraussetzung der Mosaischen Abfassung des Pentateuchs oder des Deuteronomiums grosse Schwierigkeit darbieten. Denn es würde sich da so gestalten, als ob Moses auf das Gesetzbuch – und namentlich das Deuteronomium, mit den Flüchen für die Uebertreter des Gesetzes — als wie auf ein 308
fertiges, vor ihm liegendes hingewiesen hätte, noch bevor es vollendet war, ja während er selbst erst diese Flüche verkündigte. Aber auch die Erzählung Kp. 31 bietet Schwierigkeit schon dadurch dar, dass bereits V. 9 berichtet wird, Moses habe das von ihm geschriebene Gesetz den Levitischen Priestern und den Ältesten übergeben, und es dann V. 24 wieder heisst, er habe die Aufschreibung dieses Gesetzes vollendet und das Gesetzbuch den Leviten zur Deponirung an der Seite der Bundeslade übergeben; was sich immer nur auf gekünstelte Weise würde ausgleichen lassen. Dazu kommt, dass dieses von Moses damals übergebene Buch doch nicht wohl die Erzählung von dieser Uebergabe selbst (Kp. 31) schon könnte enthalten haben, während diese Erzählung, wie schon bemerkt, mit den vorhergehenden deuteronomischen Reden selbst dem ganzen Geiste und Charakter nach, in Ton und Sprache sehr zu-

Digitized by Google

sammentrifft, so dass nicht wahrscheinlich ist, dass sie als Nachtrag von einem anderen späteren Schriftsteller, als jene Reden, verfasst sein sollte.

Es lässt sich also nicht leugnen, dass die Stellen des Deuteronomiums, welche von einer Niederschreibung des Gesetzbuches durch Moses reden oder dieselbe voraussetzen, alle gerade bei der Annahme der Abfassung des ganzen Pentateuchs oder des Deuteronomiums durch ihn, bedeutende und schwer zu beseitigende Schwierigkeiten darbieten; während die bezeichneten Erscheinungen sich ebenfalls eher begreifen bei der Annahme der Abfassung durch einen späteren Concipienten, da bei einem solchen es sich eher denken lässt, dass er das Verhältniss dieser im Namen Moses abgefassten Reden zu dem Gesetzbuche nicht überall klar und bestimmt vor Augen gehabt habe. S. meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit., 1831. 3. S. 513—519. [Vgl. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis etc., S. 108 ff.]

§. 67 (129). 7. Das letzte Kp. (34) berichtet Moses Tod, sein Begräbniss (durch Jehova), die dreissigtägige Trauer der Israeliten um ihn (wie um Aaron, Num. 20, 29), wie die Israeliten jetzt dem Josua gehorchten (V. 1—9), und wie hinfort in Israel kein Prophet aufstand, der Moses gleich war (V. 10—12). Es kann kein Zweifel sein, dass das Werk auch schon vor dem Hinzukommen der deuteronomischen Gesetzgebung den Tod Moses muss berichtet haben, sowohl die elo-
309 histische Grundschrift als auch die jehovistische Erweiterung; wie denn dieses schon Num. 27, 12—23 vorbereitet ist. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die hiernach in den früheren Gestaltungen des Werkes enthaltene Nachricht über Moses Tod wesentlich dieselbe war, wie die jetzt am Schlusse des Deuteronomiums befindliche, so dass der Deuteronomiker sie in dem Werke schon vorgefunden und nur derselben, vielleicht ein wenig überarbeitet (ähnlich wie 32, 48—52 in Vergleich mit Num. a. a. O.), ihren Platz nach der deuteronomischen Gesetzgebung und den von ihm ebenfalls aufgenommenen beiden Liedern (Kp. 32. 33) gegeben hat, wie das der nunmehrige Umfang dieses Werkes von selbst mit sich brachte.

8. Ebenso ist nicht unwahrscheinlich, dass die Nachricht über die durch Moses geschehene Aussonderung der drei Asylstädte jenseit des Jordan, 4, 41—43, sich in dem Werke auch schon in der jehovistischen Bearbeitung befunden hat, vielleicht

Digitized by Google

hinter Num. 35, wie sich denn ib. 35, 6. 9—14 die darauf bezügliche Anordnung berichtet findet, so dass der Deuteronomiker ihr nur eine etwas veränderte Stellung gegeben, vielleicht sie auch dabei in formeller Hinsicht etwas überarbeitet hätte. Etwas abweichend ist die Erzählung Jos. 20, wonach die Israeliten erst unter Josua die sämmtlichen 6 Freistädte, nicht bloss die diesseit, sondern auch die jenseit des Jordan, würden bestimmt haben; s. darüber §. 72. — So ist mir auch nicht unwahrscheinlich, dass, was wir Deut. 27, 1—8 lesen, wonach Moses und „die Ältesten Israels" dem Volke geboten hätten, beim Übergange über den Jordan auf dem Berge Ebal einen Altar von unbehauenen Steinen (nach Exod. 20, 21 ff.) zu errichten und auf demselben Brandopfer und Dankopfer darzubringen, sich ursprünglich schon in der jehovistischen Bearbeitung des Werkes befunden hat, und von dort — wohl nur etwas überarbeitet, z. B. was das anbefohlene Aufschreiben „aller Worte dieses Gesetzes" (V. 3. 8) betrifft, von dem Deuteronomiker hierher genommen und mit V. 9 ff. in Verbindung gesetzt ist.

Überhaupt haben wir als die Hauptquelle des Verfassers des Deuteronomiums jedenfalls das geschichtliche Werk zu betrachten, dem er seine Zusätze eingeschaltet hat, das des Jehovisten. Doch hat er auch ausserdem wohl noch andere schriftliche Quellen benutzt; so sicher für die beiden Lieder Kpp. 32. 33. Was die eigenthümliche deuteronomische Gesetzgebung betrifft, so 310
ist dieselbe in der vorliegenden Gestalt im Allgemeinen ohne Zweifel von dem Deuteronomiker selbst zuerst concipirt worden, wie die sie enthaltenden Mosaischen Reden. Doch ist möglich, dass dem Inhalte nach Einzelnes auch früher schon schriftlich vorhanden war. 1. Sam. 10, 25 wird erzählt, bei der Einsetzung des Königthums habe Samuel das Recht des Königthums dem Volke vorgetragen, es in ein Buch geschrieben und es vor Jehova niedergelegt. Das kann für das Königsgesetz des Deuteronomiums die Grundlage gebildet haben. Und ähnlich verhält es sich vielleicht mit verschiedenen anderen, von den Gesetzen der mittleren Bücher abweichenden deuteronomischen Gesetzen, z. B. mit dem, welches den Zehnten des Einkommens alle drei Jahre für die Dürftigen, namentlich auch für die Leviten, bestimmt, Deut. 14, 28; 26, 12 (vgl. Am. 4, 4).

Digitized by Google

Ebenso ist auch möglich, dass die Abweichungen, welche sich in den Angaben über einzelne Umstände und Ereignisse aus dem Zuge durch die Wüste von der Darstellung der vorhergehenden Bücher finden, theilweise auf anderen schriftlichen Quellen, die dem Verfasser zu Gebote standen, beruhen; so sehen es z. B. Ewald und v. Lengerke an. Allein mit einiger Sicherheit lässt sich doch nicht angeben, ob und wie weit das der Fall war, und wie weit die Abweichung nur in einer anderweitigen mündlichen Ueberlieferung oder auch nur in der Ungenauigkeit des Schriftstellers begründet ist.

Ewald (2. Ausg. I, 168f.; II, 40 Anm.) und v. Lengerke (p. LX. CXf.) finden einen bestimmten Beweis für ihre Annahme namentlich in 17, 16; 28, 68, wo es heisst, Jehova habe früher dem Volke verkündet, es solle nie wieder nach Ägypten zurückkehren, da sich ein solcher bestimmter Ausspruch Jehova's in dem vorhergehenden Theil unseres Pentateuchs nicht findet. Doch lässt sich darnach nicht gerade mit Sicherheit behaupten, dass der Schriftsteller darüber etwas Bestimmteres vor Augen gehabt habe, als was wir Exod. 13, 17 lesen.

§. 68 (130). 9. Ewald hat dabei, wie wir §. 10 gesehen haben, Ausg. 2 die Ansicht aufgestellt, dass der Verfasser des Deuteronomiums dieses ursprünglich (mit Ausnahme von Kp. 33) als ein selbständiges Werk geschrieben habe, oder vielmehr als einen Theil eines von ihm verfassten grösseren Werkes, in dessen vorhergehendem Theile er in seiner Weise
311 auch die ganze Mosaische Geschichte beschrieben habe, und dass erst ein noch späterer Redactor daraus den jetzigen Inhalt des Deuteronomiums herausgenommen und mit unserem übrigen Pentateuch vereinigt habe. Allein unser Deuteronomium ist ohne Zweifel von Anfang an als Ergänzung und Erweiterung des älteren geschichtlichen Werkes in der Gestalt, welche dasselbe durch den jehovistischen Bearbeiter der vier ersten Bücher unseres Pentateuchs erhalten hatte, geschrieben worden; und sehr wahrscheinlich ist der Verfasser des Deuteronomiums zugleich der letzte Redactor des ganzen Pentateuchs, durch den das Werk den Umfang und die Zusammensetzung erhalten hat, worin es uns gegenwärtig vorliegt. Da dieses nun wohl jedenfalls mit einer neuen Abschrift des bisherigen Werkes verbunden war, so liesse sich denken, dass durch seine Hand auch Einzelnes in den vorhergehenden Büchern verändert oder eingeschaltet wäre.

Digitized by Google

Doch lässt dieses sich meines Erachtens mit einiger Wahrscheinlichkeit nur annehmen in Beziehung auf den schon früher (§§. 21 u. 55) betrachteten Abschnitt Lev. 26, 3–45, welcher mit den Reden des Deuteronomiums im ganzen Tone und Charakter unverkennbar sehr gleichartig ist.

Das Buch Josua.

§. 69 (131). Mit dem Ende des Deuteronomiums hat nun der Pentateuch als Gesetzbuch Moses einen ganz angemessenen Schluss; nicht so aber als geschichtliches Werk, und als solches erscheint derselbe doch noch selbst jetzt mit dem Deuteronomium, noch mehr in den früheren Gestaltungen, ehe das Deuteronomium dazu kam. Der Tod des Moses, der hier zuletzt erzählt wird, fällt in einen Moment, welcher zwar in der Geschichte einen Ruhepunkt abgibt, nicht aber einen genügenden Endpunkt für ein Werk, welches mit der Schöpfung begann und die frühere Geschichte in der Weise, wie im Pentateuch geschehen ist, behandelt hatte. Beim Tode des Moses haben die Israeliten das eigentliche Land Kanaan noch gar nicht betreten; nur $2^1/_2$ Stämme des Volkes haben, und zwar ausserhalb dieses Landes, jenseit des Jordan, ihre Besitzungen angewiesen erhalten, und zwar unter der Bedingung, 312
dass die Streitbaren unter ihnen noch mit ihren Brüdern ziehen sollten, um diesen zur Besitznahme auch ihres Landes zu verhelfen, und Josua ist zum Heerführer bestimmt, um dieses ins Werk zu setzen. Es lässt sich nun nicht wohl denken, dass ein, wie wir gesehen haben, jedenfalls erst geraume Zeit nach der Einnahme des Landes Kanaan durch die Israeliten geschriebenes, geschichtliches Werk hier, nachdem es alle Vorbereitungen, die zur Eroberung dieses Landes getroffen waren, berichtet hatte, sollte abgebrochen haben, ohne diese Besitznahme selbst und die Vertheilung des Landes unter die übrigen Stämme in seine Erzählung mit aufzunehmen. Wir haben denn auch gesehen, dass sowohl die elohistische Grundschrift als deren jehovistische Bearbeitung schon in der patriarchalischen Geschichte auf den Besitz des Landes Kanaan durch den Samen Abraham's und Jakob's dergestalt als Ziel hinweisen, dass wir nicht zweifeln können, dass die Schriftsteller schon damals beabsichtigt haben, diese Besitznahme mit in ihre Geschichtserzählung aufzunehmen, dieselbe also bis zu dem Punkte auszudehnen, bis zu welchem unser Buch Josua geht. Und so werden wir denn veranlasst, nach dem Zusammenhange und Verhältnisse dieses Buches zum Pentateuche zu fragen. Wir haben nun schon §. 45 gesehen, dass, was am Schlusse des Buches Josua (24, 32) über die Bestattung der Gebeine Joseph's erzählt ist, aller Wahrscheinlichkeit nach schon in der elohistischen Grundschrift gestanden hat, und darin ein Anzeichen und eine Bestätigung dafür gefunden, dass deren Inhalt in ihrem letzten Theile wenigstens die Grundlage auch für unser Buch Josua gebildet

Digitized by Google

hat. Da können wir denn nach dem Bisherigen vermuthen, dass die elohistische Grundschrift auch in diesem Theile durch den jehovistischen Bearbeiter derselben Veränderungen und Erweiterungen erfahren hat, wenn sich auch erwarten lässt, dass es hier eben so schwierig oder unmöglich sein wird, wie in den mittleren Büchern des Pentateuchs, im Einzelnen genau das Eine von dem Anderen zu scheiden. Es wäre nun aber möglich, dass der Verfasser des Deuteronomiums auch diesen Theil der Geschichte bearbeitet und das von ihm vorgefundene Werk auch in diesem Theile mit Zusätzen erweitert oder hin und wieder sonst überarbeitet hätte; und da würden wir eher erwarten können, nach dem eigenthümlichen Charakter dieses Schriftstellers, seine Hand wenigstens theilweise zu erkennen. Eine analytische Übersicht des Inhaltes des Buches wird uns denn auch bestätigen, dass es sich wirklich auf die angedeutete Weise verhält.

§. 70 (132). Das Buch Josua beginnt Kp. 1 mit der Erzählung, dass nach Moses Tode Josua von Seiten Jehova's Befehl erhalten habe, das Volk über den Jordan zu führen, um das Land Kanaan in Besitz zu nehmen, wozu Jehova ihm sicher verhelfen werde; nur solle er fest sein in der Beobachtung des ganzen Gesetzes, das Moses ihm geboten habe.

Dabei wird dieses hier ausdrücklich als ein abgeschlossener Complex von
133 Gesetzen bezeichnet, der in einem geschriebenen Buche vereinigt sei; es heisst V. 8: „Es müsse nicht weichen das Buch dieses Gesetzes von deinem Munde; denke darüber nach Tag und Nacht, damit du darauf achtest zu thun gemäss allem, was darin geschrieben ist; denn dann wirst du Glück in deinen Unternehmungen haben." Ähnliche Stellen sind besonders Deut. 17, 11. 12; 28, 14.

Josua befiehlt dann den Vorstehern des Volkes, sich zu verproviantiren, da sie in 3 Tagen über den Jordan setzen wollen. Den 2½ Stämmen, die bereits durch Moses ihr Besitzthum jenseit des Jordan erhalten hatten, bringt er die ihnen schon von Moses (Num. 32) gestellte Bedingung in Erinnerung, dass sie ihren Brüdern zur Besitznahme ihres Landes behülflich sein und bis dahin ihre streitbare Mannschaft mit den anderen Israeliten weiter ziehen lassen sollen, wozu sie sich auch ohne weiteres bereit erklären. Darauf wird Kp. 2 erzählt, wie Josua von Sittim aus, wo die Israeliten bei Moses Tode gelagert waren (Num. 25, 1), zwei Kundschafter ausgesandt habe nach der andern Seite des Jordan hin, namentlich nach der Stadt Jericho, wo sie bei der Hure Rahab gute Aufnahme fanden und auch mit deren Hülfe glücklich wieder fortkamen. Kpp. 3 u. 4 wird dann der wunderbare Übergang des ganzen Volkes über den Jordan berichtet, dessen Wasser vor der vorangetragenen Bundeslade zurücktrat, bis das ganze

Digitized by Google

Volk seinen Übergang beendigt, und Josua in der Mitte des Jordan ein Denkmal von 12 Steinen errichtet hatte, nachdem vorher die Israeliten aus der Mitte des Flusses 12 andere Steine herüber genommen und mit sich in die Herberge gebracht hatten, die sie dann zu Gilgal zum Erinnerungszeichen an diese wunderbare Begebenheit aufrichten.

So wie die Erzählung jetzt lautet, ist dieses hier deutlich von 2 verschiedenen Denkmälern gemeint, wovon das eine mitten im Strome, wo die Bundeslade gestanden hatte, während die Israeliten durchzogen, aufgerichtet war, das andere zu Gilgal; von dem ersteren heisst es 4, 9, es seien die Steine dort noch bis auf den heutigen Tag; was auf einen Verfasser geraume Zeit nach der Begebenheit hinweist. Doch hat die Angabe, so wie überhaupt der Zweck dieses Denkmals etwas Unklares, da diese 12 Steine in der Mitte des Jordan schwerlich gesehen werden konnten. Die ganze Erzählung hat auch sonst noch etwas Unklares und Breites. Kp. 4, 11 heisst es schon, als das ganze Volk seinen Übergang beendigt hatte, sei auch die Lade Jehova's hinübergegangen sammt den Priestern; und dann wird V. 15ff. erst wieder erzählt, wie Josua auf Jehova's Befehl den Priestern geboten habe, aus dem 314
Jordan herauszugehen. Man wird dadurch veranlasst zu glauben, dass hier zwei verschiedene Erzählungen in einander gearbeitet sind, oder, was noch wahrscheinlicher, dass die ursprüngliche Erzählung durch eine spätere Umarbeitung etwas geändert ist. Da könnte man denn auch leicht vermuthen, dass eigentlich nur Ein Denkmal errichtet worden wäre, und dass die spätere Überlieferung dieses bald nach Gilgal, bald in den Strom des Jordan selbst verlegte; was hier denn, so wie jetzt die Erzählung vor uns liegt, mit einander verbunden wäre. Zu bemerken ist noch, dass sich Kp. 3, 3 der Ausdruck findet הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם, den wir wiederholt im Deuteronomium antreffen, ausserdem nur ein paar Mal in Schriften aus späterer Zeit, und dass nach der ganzen Erzählung das Tragen der Bundeslade nicht als durch die Leviten geschehen bezeichnet wird, wie es dem Mosaischen Gesetz gemäss war, sondern durch die Priester, welche hier, wie mehrmals im Deuteronomium, von den Leviten nicht bestimmt unterschieden werden (s. §. 62).

§. 71 (133). Kp. 5 wird zuerst erzählt, wie die Nachricht von diesem Übergange der Israeliten über den Jordan den Königen der Amoriter und anderer Kanaanitischer Völkerschaften Schrecken eingeflösst habe (V. 1); wie Josua auf Befehl Jehova's das ganze Volk beschnitten habe, was während des Zuges durch die Wüste an Allen, die dort geboren wurden, unterblieben war, und wie davon die Stadt Gilgal ihren Namen (gleichsam: Abwälzung der Schande Ägyptens) erhalten habe bis auf diesen Tag; dort feierten sie auch das Passahfest und assen vom Getreide des Landes, indem von da an die Gabe des Manna aufhörte (V. 2–12); woran

Digitized by Google

sich dann 5,13— 6 fin. die Erzählung von der Einnahme der Stadt Jericho durch die Israeliten anschliesst; es wird die ganze Stadt und alles was darin war mit dem Bann belegt, mit Ausnahme der Rahab und ihrer Familie, „die unter den Israeliten wohnet bis auf diesen Tag", und des Silbers, Goldes, sowie des kupfernen und eisernen Geschirres, was zum Schatze des Hauses Jehova's abgeliefert wird; alles Andere aber sollte zerstört werden, und es durfte kein Israelit sich etwas davon aneignen. Gleichwohl aber hatte (nach Kp. 7) einer von ihnen, Achan, sich etwas vom Verbannten zugeeignet, einen kostbaren Mantel, nebst Gold und Silber; deshalb erhob sich der Zorn Jehova's wider das Volk, und er liess sie bei einem Zuge gegen die Stadt Ai, deren Einnahme sie sich sehr leicht dachten, geschlagen werden und 36 Mann verlieren. Die Israeliten, und namentlich Josua, 315 gerathen darüber in Verzweiflung; es wird das Loos geworfen, das auf Achan als den Schuldigen fällt, der auch sein Vergehen eingesteht und gesteinigt wird; sie errichten über seinem Leichnam einen grossen Steinhaufen „bis auf diesen Tag" (V. 26); „deshalb nennt man den Namen jenes Ortes Thal Achor (der Kränkung) bis auf diesen Tag" (ib.). Kp. 8, 1—29 wird dann die Einnahme der Stadt Ai berichtet, wobei besonders ein Hinterhalt, den Josua legt, förderlich ist; dieser wird V. 3 ff. auf 30,000 Mann angegeben, die sich zwischen Ai und Bethel halten; V. 12 aber ist auch wieder von einem Hinterhalte die Rede, gleichfalls zwischen Ai und Bethel, der aber nur auf 5000 Mann angegeben wird.

Beides sind ganz abweichende Angaben, und es hat nicht den Anschein, als ob der letztere ein zweiter von dem ersteren verschiedener Hinterhalt gewesen wäre; so dass also auch hier eine gewisse Unklarheit herrscht.

Die Stadt Ai wird (8, 28) verwandelt in einen Schutthaufen ewiger Verwüstung „bis auf diesen Tag", der König von Ai aber wird aufgehängt, und darnach über seinem Leichnam ein grosser Steinhaufen errichtet „bis auf diesen Tag" (V. 29). Dann wird V. 30—35 erzählt, wie Josua nach der Vorschrift im Gesetzbuche des Moses (Deut. 27, 5 ff.) auf dem Berge Ebal einen Altar von unbehauenen Steinen erbaut und darnach auf Steinen die Wiederholung des Gesetzbuches des Moses geschrieben habe, das derselbe vor den Söhnen Israels geschrieben; wie darauf, indem die sämmtlichen Israeliten

Digitized by Google

sich zu beiden Seiten der Bundeslade, ein Theil nach dem Berge Ebal, der andere nach dem Berge Garizim hin, aufgestellt hatten, alle Worte von Segen und Fluch vorgelesen seien, ganz vollständig wie es im Gesetzbuche Moses geschrieben stehe.

Es findet hier ganz deutlich und selbst wörtlich Beziehung statt auf Deut. 27, wo alles dieses schon durch Moses angeordnet wird; und wenn man beides vergleicht, kann man kaum zweifeln, dass es von Einem Verfasser niedergeschrieben ist, die Anordnung durch den Moses und die Ausführung durch den Josua in der Weise, wie sie hier jetzt lautet; auch hier kommt wieder die Bezeichnung הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם vor (V. 33). Hier im Buche Josua aber gibt sich dieser Abschnitt 8, 30—35, wie er jetzt lautet, ziemlich deutlich als ein späteres Einschiebsel in die übrige geschichtliche Erzählung zu erkennen; denn was dann folgt, Kp. 9, 1ff.: „Als das höreten alle Könige diesseit des Jordan, — versammelten sie sich zum Streit wider Josua und Israel einträchtiglich etc.," kann sich nicht auf den Inhalt jenes jetzt unmittelbar vorhergehenden Abschnittes beziehen, sondern nur auf die Einnahme 316
von Ai, wie sich noch deutlich aus V. 3 ergibt. Demnach scheint also dieser Abschnitt 8, 30—35 hier durch den Verfasser des Deuteronomiums eingeschaltet zu sein, was denn einen Beweisgrund abgibt, dass derselbe schon eine Schrift vorgefunden habe, worin die Eroberung von Ai und was wir Kp. 9 lesen, beschrieben war. In derselben fand sich jedoch vielleicht auch schon eine kurze Angabe, dass Josua auf dem Berge Ebal einen Altar von unbehauenen Steinen errichtet habe, worauf sie Jehova Brand- und Dankopfer darbrachten. S. das über Deut. 27, 1—8 Bemerkte (§. 67).

Kp. 9 wird dann erzählt, wie die Gibeoniter durch eine List von den Feindseligkeiten der Israeliten gegen die Kanaanitischen Völkerschaften verschont blieben; sie schickten nämlich Abgeordnete an den Josua, indem sie sich stellten, als wohnten sie in einem sehr fernen Lande, so dass sie also mit den Israeliten als Besitzern des Landes Kanaan gar nicht in Berührung kommen würden. Als daher Josua und die Vorsteher des Volkes mit ihnen ein Friedensbündniss geschlossen hatten, wollten sie auch nachher, als sie auf ihrem weiteren Zuge bald an die Besitzungen der Gibeoniter kamen und gewahr wurden, wie sie von ihnen getäuscht seien, dasselbe nicht brechen und liessen sie leben; doch wurde festgesetzt, dass die Gibeoniter als Holzhauer und Wasserträger für die Volksversammlung und für den Altar Jehova's dienen sollten „bis auf den heutigen Tag an dem Orte, den er erwählen werde" (V. 27)[1]. Kap. 10 berichtet den wunderbaren

[1]) Eine Formel, die uns auch an das Deuteronomium erinnert, die aber auch gar sehr den Anschein eines späteren Zusatzes hat.

Digitized by Google

Sieg der Israeliten über 5 Amoritische Könige und die Einnahme ihrer Besitzungen. Diese Könige waren auf Aufforderung des einen von ihnen, des Adoni-Zedek, Königs von Jerusalem, gegen die neuen Bundesgenossen der Israeliten, die Gibeoniter, ausgezogen, welche daher den Josua um Hülfe ansprachen. Josua kam denn auch von Gilgal aus herbei und schlug die verbündeten Fürsten bei Gibeon aufs Haupt; wobei die Fliehenden noch durch grosse Hagelsteine, die vom Himmel fielen, getödtet wurden. Hier wird dann erzählt, wie auf Josua's Befehl Sonne und Mond stille gestanden seien, bis das Volk sich an seinen Feinden gerächt habe, V. 12 ff.

Was aber 10, 12ff. hinzugefügt wird, gibt uns einen Wink, wie jener
317 Ausdruck ursprünglich gemeint war. Der Verfasser beruft sich nämlich für seine Angabe auf das סֵפֶר הַיָּשָׁר wahrscheinlich eine Liedersammlung, welche nach 2. Sam. 1, 18 vor dem Davidischen Zeitalter nicht kann angefertigt sein oder wenigstens nicht vollendet. Es heisst Jos. 10, 13 f. „Steht es nicht geschrieben in dem Sepher Hajjaschar: es blieb stehen die Sonne an der Hälfte des Himmels, und eilete nicht unterzugehen beinahe einen ganzen Tag; (14) und es war kein Tag gleich diesem, weder vorher noch nachher, dass Jehova hörete auf die Stimme eines Menschen; denn Jehova stritt für Israel." Wie weit hier das Citat geht, und wo der Geschichtsschreiber selbst wieder auftritt, ist nicht ganz deutlich [1]); klar ist aber nach der eignen Anführung, dass er das Stillstehen der Sonne an diesem Tage nur aus dem von ihm citirten Buche entnommen zu haben scheint; dort aber war es höchst wahrscheinlich gar nicht eigentlich und buchstäblich gemeint, sondern als ein bildlicher poetischer Ausdruck, dass die Sonne selbst gleichsam für die Israeliten Partei genommen und ihren Stand am Himmel zu verlängern geschienen habe, bis die Niederlage der Feinde vollständig war.

Aus dieser Citation übrigens und der Weise, wie die Stelle hier benutzt ist (neben der Sonne ist auch der Mond genannt, der zugleich mit der Sonne stehen geblieben sei im Thale Ajalon, wodurch eine grössere Unklarheit in das Ganze kommt), ergibt sich, dass die Erzählung in ihrer gegenwärtigen Gestalt erst in einer ziemlich späten Zeit verfasst ist; doch kann dabei ein früherer schriftlicher Bericht zu Grunde liegen, der nur etwas überarbeitet ist. Dadurch liesse sich am ehesten noch manches Unklare und mehrere Differenzen im Inhalte der Erzählung selbst erklären. So heisst es schon V. 15: „Josua und mit ihm ganz Israel seien in das Lager zu Gilgal zurückgekehrt", als wäre das Ganze zu Ende; gleichwohl ist aber in dem unmittelbar Folgenden von der weiteren unausgesetzten Verfolgung die Rede, von der nach V. 27 das Israelitische Kriegsheer zu Josua in das Lager zu Makeda zurückkehrte, wo die feindlichen Könige sich in eine grosse Höhle verborgen hatten; und die Rückkehr der Israeliten in ihr Lager zu Gilgal wird erst V. 43 erzählt. Ferner V. 22—27 wird berichtet, wie die 5 feindlichen Könige

[1]) [Vgl. Kamphausens Bemerkung in den Stud. und Krit. 1863, S. 806 f.].

Digitized by Google

von den Israeliten gefangen und ermordet seien, indem ihre Leichname wieder in die Höhle, worin sie sich versteckt hatten, geworfen und vor den Eingang derselben grosse Steine gewälzt wurden „bis auf diesen Tag" (V. 27). Dagegen V. 37 wird von Neuem bei der Einnahme der Stadt Hebron selbst erzählt, dass auch der König der Stadt mit der Schärfe des Schwertes erschlagen worden sei, der sich doch schon mit unter jenen Fünfen befunden hatte. Man muss dies wohl von dem Nachfolger des vorher getödteten Königs verstehen; doch würde man über dieses Verhältniss in der Erzählung selbst eine kleine Andeutung erwarten. Auffallend ist auch, dass V. 3 unter den 5 Königen der von Eglon mit dem Namen Debir auftritt; dagegen V. 38f. Debir hinter Eglon als besonderer Staat genannt wird.

Jedenfalls aber bezweckte dieses Kapitel, die vollständige Besiegung der im südlichen Theile des Landes Kanaan wohnenden Völkerschaften zu melden. Kp. 11, 1—15 handelt dann 318
von der Besiegung der im nördlichen Theile des Landes gelegenen Völkerschaften; V. 16—20 bezieht sich auf beides zugleich, die Besiegung der südlichen und der nördlichen Völkerschaften, also die Einnahme des ganzen Landes, die darin recapitulirt wird. V. 21 ff. wird dann noch bemerkt, dass sie auch das Riesenvolk der Enakiter besiegt und ausgerottet hätten, so dass nur ein Rest davon zu Gaza, Gath und Asdod übrig blieb; dann heisst es V. 23: „Und Josua nahm das ganze Land ein, ganz so wie Jehova dem Moses verheissen; und Josua gab es zum Besitzthum an Israel, nach den Abtheilungen der Stämme des Volkes, und das Land hatte Ruhe von dem Kriege," was hier als eine vollständige Schlussformel erscheint. Dann folgt zunächst Kp. 12 ein Verzeichniss der Eroberungen, welche die Israeliten in diesem Lande gemacht hatten, sowohl jenseit des Jordan noch unter Moses, als diesseit dieses Flusses unter Anführung des Josua; ganz besonders werden hier aber V. 9—24 die von dem Letzteren besiegten Kanaanitischen Fürsten einzeln aufgeführt, 31 an der Zahl.

Darunter befinden sich aber manche, die im Vorhergehenden gar nicht vorkommen, von deren Besiegung also der Verfasser des Buches etwas Specielleres wohl nicht mehr mag gewusst haben. Es verhält sich dieses Verzeichniss zu der im vorhergehenden Theile des Buches enthaltenen Geschichtserzählung auf ähnliche Weise, wie das Stationen-Verzeichniss Num. 33 zu der vorhergehenden ausführlicheren Geschichte, und mag auch wohl aus ziemlich früher Zeit und von dem Verfasser der fortlaufenden ausführlicheren Geschichtserzählung vorgefunden sein; wenn auch nicht gerade der ganze Abschnitt Kp. 12, so doch dieses Verzeichniss von V. 9 an. In dem, was diesem vor-

Digitized by Google

hergeht, V. 7, erscheint vorausgesetzt, ebenso wie Kp. 11 zu Ende, dass Josua schon die Besitznahme des ganzen Landes vollendet und dasselbe dann den Israeliten nach ihren Stammabtheilungen vertheilt hätte; damit scheint das Folgende nicht ganz zu stimmen.

§. 72 (134). Kp. 13, 1 ff. wird dem Josua, erst als er schon betagt war, der Befehl ertheilt, das Land unter die 9½ Stämme, die durch Moses noch nicht ihr Besitzthum erhalten hatten, zu vertheilen; dabei ist V. 2–6 ausdrücklich angegeben, dass der süd-westliche Theil des Landes, wo das Gebiet der Philistäischen Reiche war, und der nördliche Theil, die Gegend am Libanon, von den Israeliten noch nicht eingenommen waren; gleichwohl soll Josua auch diese Gegenden mitvertheilen, da Jehova sie ihnen preisgeben werde. Bei
319 der Erwähnung des halben Stammes Manasse, der sein Besitzthum mit den neun Stämmen diesseit des Jordan erhalten sollte, wird dann V. 8 ff. bemerkt, dass die andre Hälfte jenes Stammes zugleich mit Ruben und Gad bereits durch Moses ihren Antheil jenseit des Jordan erhalten habe; und dann wird das Besitzthum dieser 2½ Stämme im Einzelnen angegeben bis zum Ende des Kapitels.

Kp. 14 beginnt nun, als wolle es ohne weiteres die einzelnen Besitzungen aufführen, welche die Israeliten im Lande Kanaan durch Josua und den Hohepriester Eleasar ausgetheilt erhielten, nämlich die 9½ Stämme, wobei nur angegeben wird, dass und weshalb der Stamm Levi keinen besondern Landstrich erhalten habe. Von V. 6 an aber bis zu Ende wird dann erst erzählt, wie Kaleb den Josua erinnert habe an das ihm unter Moses gegebene Versprechen, dass er einen Distrikt, den früher bei der Auskundschaftung des Landes sein Fuss betreten habe, zum Eigenthum besitzen solle (Num. 14, 24 und besonders Deut. 1, 36), worauf ihm Hebron zum eigenthümlichen Besitzthum angewiesen ward, das früher den Namen Kirjath-Arba führte, von dem Enakiter Arba. Es schliesst dieses dann V. 15 mit den im Zusammenhange unpassenden Worten: „Und das Land hatte Ruhe vom Kriege."

Im Folgenden werden vollständiger die ganzen Besitzthümer aufgeführt, welche auf die einzelnen Stämme fielen, und zwar zuerst Kp. 15 das Gebiet des Stammes Juda und Kpp. 16. 17 das der Nachkommen Joseph's, der Stämme Ephraim und Manasse. Hier wird aber 15, 13–20 wieder

Digitized by Google

speciell von Kaleb gehandelt und berichtet, diesem sei die Stadt Hebron übergeben worden, nebst einigen anderen Notizen, ohne dass hier darauf, dass dieses schon im Vorhergehenden erwähnt war (Kp. 14), irgend eine Rücksicht genommen ist.

Wahrscheinlich hat sich ursprünglich Kp. 15 unmittelbar an 14, 1—5 angeschlossen, so dass 14, 6—15 eine spätere Einschaltung ist, welche, da V. 9 besonders eine wörtliche Beziehung auf Deut. 1, 36 genommen zu sein scheint — eine viel genauere Beziehung als auf die entsprechende Stelle in Numeri — wohl von dem Verfasser des Deut. selbst herrührt. Was wir Kp. 15 über Kaleb lesen, trägt auch noch in seinem ganzen Charakter weit mehr das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich, als Kp. 14.

Zu bemerken ist hier noch Folgendes: Kp. 15, 63 heisst es, die Söhne Juda's 320
seien nicht im Stande gewesen, die Jebusiter, die alten Bewohner der Stadt Jerusalem, zu vertreiben; „und so wohneten die Jebusiter mit den Söhnen Juda's in Jerusalem bis auf den heutigen Tag". Schon Clericus bemerkt, und wohl mit Recht, diese Stelle sei ein Beweis, dass dies in einer Zeit vor David abgefasst worden; denn dem David gelang es (2. Sam. 5, 6 ff. 1. Chron. 11, 4 ff.), die Stadt und namentlich die Burg Jebus oder Jerusalem, ungeachtet des Widerstandes der Jebusiter, einzunehmen; und er machte sie zu seiner Residenz und zum Sitz des Heiligthums. Allerdings scheinen auch seitdem noch einzelne heidnische Bewohner mit den Israeliten in der Stadt gewohnt zu haben, wie deutlich erhellt aus 2. Sam. 24, 16 ff., wo noch in der späteren Zeit der Regierung David's der Jebusiter Arauna sich als einen Mann zeigt, der Jehova zwar als den Gott David's aber nicht als seinen eigenen betrachtete. Aber gleichwohl, wenn jene Bemerkung, Jos. 15, 63, erst in dieser Zeit gemacht wäre, als David schon die Stadt eingenommen hatte, würde sie wohl nicht leicht so gelautet haben, die Söhne Juda's seien nicht im Stande gewesen, die früheren Bewohner zu vertreiben; denn an Macht dazu konnte es ihnen damals nicht fehlen, und es waren zu David's Zeit auch wohl gewiss nur wenige einzelne Jebusiter, die hier wohnen geblieben waren. So führt also dieses mit grosser Wahrscheinlichkeit darauf, dass diese Liste ursprünglich angefertigt sei in der Zeit zwischen Josua und der Einnahme Jerusalems durch David.

Man wendet dagegen nur ein, dass hier V. 63 von der Stadt schon der Name Jerusalem vorkommt (wie auch 10, 1; 18, 28). Allerdings hat die Stadt diesen Namen, „Wohnung oder Besitz des Friedens", wohl erst erhalten, seitdem David sie zu seiner Residenz und zum Sitz der Bundeslade gemacht. Allein da wir in unserem Buche schon öfters Spuren einer späteren Überarbeitung gefunden haben, so lässt sich wohl denken, dass durch eine solche auch erst V. 63 das zweimalige Jerusalem hineingekommen sei; wie denn auch wirklich sowohl das יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלִַם als nachher das בִּירוּשָׁלִַם fehlen könnte, ohne dass man Etwas vermissen würde (über das Letztere vgl. 16, 10).

Bei der Angabe der Besitzungen des Stammes Ephraim wird 16, 10 bemerkt, die Ephraimiter hätten die Kanaaniter nicht vertrieben, welche zu

Digitized by Google

Geser wohnten, „und so wohnten die Kanaaniter unter Ephraim bis auf diesen Tag und wurden zinsbar.“ Vergleichen wir damit 1. Kön. 9, 16, so wird uns dort erzählt, dass zur Zeit Salomo's der Ägyptische König die Stadt Geser eingenommen und verbrannt und die in derselben wohnenden Kanaaniter umgebracht, und dann die Stadt und Gegend dem Salomo gegeben hatte als ein Geschenk für seine Tochter, die Salomo geheirathet; worauf denn Salomo die Stadt wieder aufbaute. Sonder Zweifel wurde sie aber seitdem nicht wieder mit Kanaanitern, sondern ganz mit Israeliten bevölkert, und so führt uns also diese Bemerkung deutlich darauf, dass dieses bestimmt vor jener Zerstörung Gesers durch den Pharao geschrieben ist.

321 Bei der Angabe des Besitzes des halben Stammes Manasse wird 17, 3 bemerkt, dass die Töchter des Zelophchad, da derselbe keine Söhne hatte, für sich eine besondere Besitzung im Lande erhalten hätten; dabei wird eine ausdrückliche Beziehung auf den Inhalt von Num. 27, 1—11 genommen, wo bereits Moses ihnen dies verheisst und sie überhaupt die Veranlassung geben zu der sich dort findenden gesetzlichen Bestimmung wegen der Erbtöchter. Übrigens wird hier V. 12. 13 auch bei den Manassitern bemerkt, sie hätten nicht vermocht, die Kanaanitischen Bewohner der ihnen zum Besitz angewiesenen Städte zu vertreiben; auch selbst später, als die Kinder Israel stärker wurden, hätten sie zwar die Kanaaniter zinsbar gemacht, aber auch da nicht vermocht sie zu vertreiben.

Jetzt war fünf Stämmen ihr Besitzthum angewiesen; sieben waren noch übrig. Kp. 18, 1ff. wird nun erzählt, wie der Bundeslade ihr Aufenthalt zu Silo bestimmt sei, im Stamme Ephraim, da diese Gegend sich den Israeliten bereits unterworfen hatte, und wie dann auf einer Volksversammlung Josua die Israeliten aufgefordert habe, Männer aus ihrer Mitte zu ernennen, die das noch übrige Land aufnehmen sollten, um es darnach unter die sieben Stämme durch das Loos vertheilen zu können, was denn auch geschieht. V. 11 bis zu Ende wird dann zuerst der dem Stamme Benjamin zugefallene Distrikt in seiner Begrenzung angegeben, und ebenso Kp. 19 für die sechs übrigen Stämme, worauf zuletzt auch 19, 49. 50 dem Josua persönlich ein besonderes Besitzthum zugetheilt wird in der Stadt Thimnat-Serah auf dem Gebirge Ephraim, die er sich aufbaute (befestigte) und dann bewohnte.

Zu bemerken ist hierbei noch, dass nach der Angabe des Besitzthums der Daniter erzählt wird 19, 47, die Daniter hätten mit der Stadt Leschem Krieg geführt, diese in Besitz genommen und sie nach dem Namen ihres Stammvaters Dan genannt. Dieses scheint sich schon so, wie es hier erzählt wird, auf etwas Späteres zu beziehen, als die Vertheilung des Landes unter Josua, und das bestätigt sich auch durch Vergleichung von Richt. 18, 27ff., wo es im Ganzen ebenso erzählt wird, aber offenbar aus einer späteren Zeit, und wo nur der frühere Name der Stadt Lajisch [+ m = Lêschâm] heisst.

Digitized by Google

Kp. 20 wird dann erzählt, wie die Israeliten nach einem Befehle Jehova's an Josua sechs Freistädte in ihrem Lande bestimmten, drei diesseit, drei jenseit des Jordan, wohin denjenigen eine sichere Zuflucht freistand, die unvorsätzlich einen Todtschlag begangen hatten. Es wird hier eine ausdrückliche Beziehung genommen auf das bereits an Moses von Jehova ertheilte Gesetz, Num. 35, 9–31, wonach die Israeliten, wenn sie über den Jordan gegangen sein würden, sich solche Städte 322
auswählen sollten.

Weniger stimmt dagegen unsere Erzählung mit Deut. 4, 41–43, wonach die drei Freistädte jenseit des Jordan, deren Namen übrigens auf dieselbe Weise angegeben werden, bereits durch Moses würden bestimmt worden sein (vgl. §. 67). Mir ist nicht unwahrscheinlich, dass, was das Buch Josua hier gibt, schon der elohistischen Grundschrift angehört hat, dagegen, was sich jetzt im Deut. findet, ursprünglich vom Jehovisten herrührt, wie Letzteres schon a. a. O. bemerkt ist.

Ebenso findet auch im folgenden Kp. 21 eine ausdrückliche Beziehung statt auf ein Mosaisches Gesetz, Num. 35, 1–8, über die den Leviten zuzuweisenden besonderen Städte; diese werden ihnen hier V. 1–42 angewiesen und die einzelnen nach den verschiedenen Geschlechtern der Leviten und nach den einzelnen Stämmen, in welchen sie lagen, namentlich aufgeführt. V. 43–45 bildet den Schluss zu der ganzen Erzählung von der Besitznahme und Vertheilung des Landes, der aber auf eine stärkere Weise ausgedrückt ist, als den speciellen Angaben im Vorhergehenden selbst gemäss ist, indem es hier heisst, die Israeliten hätten das ganze Land in Besitz genommen, das Jehova ihren Vätern verheissen, und Jehova habe ihnen Ruhe verschafft von allen Seiten, und es habe ihnen kein einziger von allen ihren Feinden widerstanden.

Daran schliesst sich Kp. 22, wo erzählt wird, dass Josua jetzt nach der vollständigen Besitznahme des Landes Kanaan die streitbare Mannschaft der 2½ Stämme, die er mit sich über den Jordan genommen hatte, wieder in ihr eigenes Besitzthum entlassen habe, wobei er sie ermahnt, das Gesetz zu beobachten, welches Moses ihnen anbefohlen habe, Jehova, ihren Gott, zu lieben und auf allen seinen Wegen zu wandeln, V. 1–8. Sie kehrten dann wirklich zu den Ihrigen zurück, indem sie auf dem Wege am Jordan einen grossen Altar errichteten, V. 9. 10. Wie aber die andern Stämme davon

Digitized by Google

hören, sehen sie dies als Götzendienst an, versammeln sich zu Silo und sind schon im Begriff, gegen die 2½ Stämme zu ziehen; sie standen jedoch davon ab, als diese sich über den Zweck des Altars gegen ihre Abgeordneten dahin erklärten, dass derselbe weder für Brandopfer, noch für Schlachtopfer bestimmt sei, sondern bloss dazu dienen solle, ein Zeugniss abzugeben für sie und ihre Kinder, dass sie wirklich an Jehova Theil hätten (22, 11—34).

323 Es ist nicht zu verkennen, dass von dieser Erzählung wenigstens der letzte Theil von V. 11 an gar sehr an das Deuteronomium erinnert und den Charakter einer späteren Zeit an sich zu tragen scheint, indem, wie §. 62 nachgewiesen ist, die Israeliten sonst seit der Besitznahme des Landes und schon von Josua's Zeit an, nirgend mit einer solchen eifrigen Scheu gegen jede Darbringung von Opfern auf verschiedenen Altären auftreten, als hier von ihnen geschildert wird.

Darauf (Kp. 23) hält Josua nach langer Zeit, als er hochbetagt war und Gott Israel Ruhe verschafft hatte vor allen seinen Feinden, eine allgemeine Volksversammlung, ermahnt zum Halten des Gesetzes Jehova's und warnt vor der Vermischung mit den Kanaanitischen Völkerschaften. V. 6: „Seid stark in der Beobachtung alles dessen, was geschrieben steht im Gesetzbuch Moses, dass ihr nicht davon weichet weder zur Rechten u. s. w.“ Vgl. damit Jos. 1, 8, oben §. 70.

Kp. 24, 1—28 ist wieder von einer Volksversammlung die Rede, die Josua zu Sichem gehalten habe vor Jehova (was voraussetzt, dass sich daselbst das Heiligthum befand); er hält ihnen hier in einem kurzen Abrisse die bisherigen Führungen Gottes vor seit der Erwählung ihres Stammvaters Abraham, ähnlich wie im Deuter., mit dessen Reden diese Darstellung sehr verwandt ist. Vgl. besonders V. 25—27 mit Deuter. 31, 24 ff. Das Volk wird hier von Neuem zur Verehrung Jehova's verpflichtet, worauf Josua diese Verhandlungen in das Gesetzbuch Gottes einschrieb, einen grossen Stein zum Zeugniss unter der Eiche bei dem Heiligthum Jehova's errichtete und alsdann das Volk wieder, jeglichen in sein Besitzthum, entliess. Kp. 24, 29—31 wird Tod und Begräbniss Josua's (110 Jahre alt) berichtet und wie Israel Jehova gedient habe, so lange Josua lebte und die gottesfürchtigen Ältesten des Volkes, die Josua noch überlebten; V. 32, dass die Gebeine Joseph's, welche die Israeliten mit

Digitized by Google

sich aus Ägypten genommen hatten, zu Sichem begraben worden seien auf dem von Jakob dort erkauften Acker; V. 33 Tod und Begräbniss des Eleasar, des Sohnes des Aaron.

---

§. 73 (135). Diese analytische Betrachtung des Inhaltes des Buches Josua dient dazu, das schon vorher als Vermuthung über den Ursprung desselben Vorgetragene zu bestätigen. Zuvörderst erhellt aus dem Gefundenen so viel aufs 324
Deutlichste, dass dieses Buch eben so wenig und vielleicht noch weniger als die Bücher des Pentateuchs ein durchaus selbständiges Werk ist, eine Ansicht, welche noch neuerdings unter Andern von L. König (Alttest. Studien, 1. Heft: Authentie des Buches Josua. 1836) u. Keil (Commentar über das Buch Josua. Erlang. 1847. gr. 8.; u. Einleitung in A. T.) geltend gemacht ist, von denen der Erstere das Buch, mit Ausnahme der fünf letzten Verse (24, 29—33), dem Josua selbst als Verfasser zu vindiciren sucht, dem dasselbe auch im Talmud (s. oben §. 6 Anm.) so wie von manchen späteren Theologen beigelegt wird, während Keil die Abfassung (etwa 20—25 Jahre) nach dem Tode des Josua setzt und sie einem Israeliten zuschreibt, der die Begebenheiten des Buchs noch selbst erlebt hatte. Gegen beide Annahmen spricht schon das häufige Vorkommen der Formel: „bis auf diesen Tag" in Beziehung auf errichtete Denkmäler oder auf Einrichtungen und Verhältnisse im Volke Israel; s. 4, 9; 5, 9; 6, 25; 7, 26 (bis); 8, 28. 29; 9, 27; 10, 27; 13, 13; 14, 14; 15, 63; 16, 10. Schon dieses führt uns auf einen Schriftsteller, der den Begebenheiten der Zeit nach nicht so ganz nahe stand.

§. 74 (136). Wir haben oben Mehrerlei gefunden, was eine deutliche Beziehung namentlich auf das Deuteronomium darbietet und daher vor diesem nicht geschrieben sein kann; was aber der Art ist, hat zugleich in der Schreibart und seinem ganzen Charakter eine solche Verwandtschaft mit dem Deuteronomium, dass wir dadurch zu der Annahme veranlasst werden, dass es das Werk desselben Verfassers sei. Da wir nun auch wenigstens durch keine Stellen des Buches in eine spätere Zeit geführt werden als die des Deuteronomiums, so haben wir wohl Grund zu vermuthen, dass der Verfasser des

Digitized by Google

Deuteronomiums auch der letzte Bedactor des Buches Josua ist, durch den dasselbe die Gestalt und den Umfang erhalten hat, worin es uns gegenwärtig vorliegt.

Auf der andern Seite ergibt sich aus dem bisher Betrachteten schon, dass dieser nicht wohl der selbständige Verfasser des ganzen Buches und der ursprüngliche Concipient aller einzelnen Theile sein kann.

Wir haben gesehen, a) dass einzelne Abschnitte, welche am entschiedensten
325 an das Deuteronomium erinnern oder darauf zurückweisen, sich zugleich anderweitig als spätere Einschaltungen in eine schon vorgefundene Erzählung zu erkennen geben, wie namentlich 8, 30—35; 14, 6—15; und b) dass an einzelnen Stellen die Angaben so lauten, wie sie nicht wohl hätten lauten können, wenn sie nicht ursprünglich in bedeutend früherer Zeit niedergeschrieben wären, als der das Deuteronomium angehört; so namentlich 15, 63 und 16, 10, wovon die erstere Stelle uns auf eine Zeit vor der Einnahme Jerusalems durch David führt, die letztere wenigstens vor der Eroberung der Stadt Geser durch den Pharao zur Zeit Salomo's. Dazu s. noch 8, 28, wo es von der Stadt Ai heisst, dass die Israeliten dieselbe in einen Schutthaufen ewiger Verwüstung verwandelt hätten „bis auf diesen Tag"; zu Jesaja's Zeit aber (10, 28) bestand die Stadt wieder, so dass dieses offenbar vor diesem Zeitalter, wo sie wieder aufgebaut war, geschrieben sein muss.

Ganz unwahrscheinlich ist nun aber auch eine Ansicht, wie die, welche Claudius Heinrich van Herwerden aufgestellt hat[1]), der das Buch aus zehn verschiedenen Urkunden (monumentis) zusammengesetzt sein lässt und diese einzeln in ihren Bestandtheilen nachzuweisen sucht.

Wir können vielmehr nicht zweifeln, dass der letzte Redactor, der Deuteronomiker, schon eine zusammenhangende Erzählung über die Geschichte des Volkes Israel von Moses Tode an bis zur Besitznahme und Vertheilung des Landes und zu Josua's Tode vorgefunden hat, nämlich diejenige, welche sich in dem Werke des jehovistischen Bearbeiters der vorhergehenden Geschichte des Volkes Gottes fand. Dieser letzte Theil des von dem Deuteronomiker vorgefundenen geschichtlichen Werkes hat wohl sicher eine fortlaufende Geschichtserzählung von Moses Tode an bis zum Tode Josua's enthalten und sich namentlich mit dem Berichte der Einnahme des Landes Kanaan durch die Israeliten und der Vertheilung desselben unter die verschiedenen Stämme beschäftigt. Der Deuteronomiker hat nun in diesem Abschnitte zum Theil einzelne Erzählungen ganz eingeschaltet, zum Theil die vorgefundenen etwas überarbeitet, und zwar Beides meistentheils wesentlich in demselben Geiste, als woraus die Einschaltung des Deuteronomiums hervorgegangen, um mit Nachdruck die Nothwendigkeit der Beobachtung der gesetzlichen Form

[1]) Disputatio de libro Josuae sive de diversis, ex quibus constat Josuae liber monumentis deque aetate qua eorum vixerunt auctores. Gröning. 1826. 8.

Digitized by Google

des Gottesdienstes und des Achtens auf das geschriebene Gesetz überhaupt einzuprägen.

Als solche durch den Deuteronomiker eingeschaltete Erzählungen haben 326
wir schon kennen lernen a) den Bericht über die erneuerte Verpflichtung des Volkes auf das Mosaische Gesetz 8, 30—35, wenigstens in seiner jetzigen Gestalt; s. §. 71, b) den über die Verleihung Hebrons an den Kaleb 14, 6—15. Eben dahin gehört höchst wahrscheinlich c) das Stück 22, 11—24, 28 (nach Ewald I, S. 219, 2. Aufl. auch V. 29—31), von dessen grosser Verwandtschaft mit dem Deuteronomium schon früher die Rede war, und wovon sich wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass es ganz durch den Verfasser des Deuteronomiums eingeschaltet ist[1]).

Stellen aber, wo sich uns ziemlich deutliche Spuren von Überarbeitungen oder einzelnen Zusätzen des Deuteronomikers zu erkennen geben, sind Kp. 1. 1—9 (besonders V. 7—9); Kp. 1, 16—18; Kp. 3 u. 4 in der Erzählung von dem Übergange über den Jordan; 9, 27; 10, 12—15 über das Stillstehen der Sonne und des Mondes und die Citation aus dem Sepher Hajjaschar für diese Begebenheit; und so wahrscheinlich noch Mehreres.

Was aber die von dem Deuteronomiker vorgefundene Schrift des Jehovisten betrifft, so können wir aus den früher angeführten Gründen nicht zweifeln, dass die Grundlage und Hauptquelle desselben auch für diesen Theil die Schrift des Elohisten gewesen ist, und dass in ihr sich schon das Meiste von den Erzählungen des Buches gefunden hat, sowohl der Übergang über den Jordan, als die Eroberung des Landes Kanaan und dessen Vertheilung unter die Stämme; sie hat ohne Zweifel schon einen fortlaufenden Bericht über diesen ganzen Zeitraum enthalten, wie wir denn (§. 45) gesehen, dass ihr schon ohne Zweifel 24, 32 die Nachricht über die Bestattung der Gebeine des Joseph angehört hat. So fand sich darin wahrscheinlich auch die Erzählung Kp. 20, während der davon abweichende Bericht Deut. 4, 41—43 (s. §. 67) nicht unwahrscheinlich ursprünglich vom Jehovisten herrührt. Eben so lässt sich wohl mit Sicherheit annehmen, dass der elohistischen Schrift das alte Verzeichniss der von den Israeliten besiegten 31 Kanaanitischen Könige 12, 9—24 angehört hat, und so ohne Zweifel manches Andere, was aus derselben der Jehovist und dann wieder aus dessen Schrift der Deuteronomiker beibehalten hat.

Doch lässt sich hier, wie schon mehrmals bemerkt,

[1]) Sonst, wenn der Deuteronomiker in der früheren Schrift schon etwas über den Inhalt dieses Abschnittes vorgefunden hätte, müsste man wenigstens annehmen, dass er es sehr stark überarbeitet hätte.

Digitized by Google

zwischen dem Elohisten und Jehovisten mit einiger Sicherheit
327 im Einzelnen durchaus nicht scheiden. Mit der grössten Wahrscheinlichkeit aber lässt sich wohl annehmen, dass dieser Theil des Werkes des Elohisten nicht das Allererste gewesen, was über die Geschichte des Volkes Israel zur Zeit Josua's niedergeschrieben ist, dass auch dieser Geschichtschreiber theilweise schriftliche Quellen benutzt hat; so, ausser jenem Verzeichnisse der von den Israeliten besiegten Kanaanitischen Könige, wohl auch alte Verzeichnisse über die Besitzthümer der einzelnen Stämme nach der unter Josua geschehenen Vertheilung, welche für das, was wir noch jetzt darüber lesen, wenigstens die Grundlage gebildet haben.

Zum Theil hat man sich für die mit den Begebenheiten gleichzeitige Aufzeichnung auf 5, 1 berufen, wo von den Israeliten, die über den Jordan zogen, einmal die erste Person der Mehrzahl gebraucht ist: „Als alle Könige der Amoriter etc. hörten, dass Jehova das Wasser des Jordan getrocknet vor den Kindern Israel, bis wir hinüber gezogen waren (עַד־עָבְרֵנוּ)." Allein das steht so vereinzelt da, dass sich kaum glauben lässt, dass es aus der ursprünglichen schriftlichen Erzählung des Josua oder eines seiner Zeitgenossen beibehalten sein sollte; es ist hier wahrscheinlich עָבְרָם zu lesen, wie nicht bloss das Qeri hat, sondern sich auch als Textlesart in 37 codd. findet und auch von den alten Übersetzern ausgedrückt wird; daraus ist das Andere wohl durch zufälliges Versehen hervorgegangen.

Ergebnisse der Untersuchungen über den Pentateuch und das Buch Josua.

§. 75 (137). Blicken wir jetzt auf die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen über den Pentateuch und das Buch Josua zurück, so lassen sich dieselben auf folgende Hauptpunkte zurückführen:

1) Dass schon zur Zeit des Moses unter den Hebräern Schriftstellerei getrieben ist, darüber kann uns kein Zweifel sein, da wir im Pentateuch so manche Abschnitte gefunden haben, die uns in einer Form vorliegen, welche sich bei einer Abfassung in späterer Zeit nicht würde begreifen lassen. Dieses hätte nun aber in dem Grade, wie es darnach muss schon der Fall gewesen sein, nicht wohl sein können, wenn dieselbe nicht auch schon — sei es auch
328 nur in einem geringen Grade — bei ihrem Aufenthalte in Ägypten bei ihnen üblich gewesen wäre. Nicht unwahrscheinlich ist, dass in diesen Zeitraum

Digitized by Google

schon einzelne Aufzeichnungen über die Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes und die Stammväter der Israeliten fallen, besonders über die Geschichte Joseph's, welche bei dem, was die Genesis darüber gibt, zu Grunde liegen.

2) Die Gesetzgebung des Pentateuchs ist im wesentlichen echt Mosaisch. Viele Gesetze liegen uns in demselben in der Gestalt vor, worin sie von Moses niedergeschrieben sind. Was aber andere Gesetze betrifft, von denen sich nachweisen oder wahrscheinlich machen lässt, dass ihre Abfassung einem späteren Zeitalter angehört, so bieten diese zwar theilweise in einzelnen Punkten Abweichungen von den echt Mosaischen dar, aber so, dass sie doch in Ansehung des Geistes und wesentlichen Charakters durchaus mit ihnen harmoniren. Sie gehen fast alle nur darauf aus, die Mosaische Gesetzgebung für die in späterer Zeit veränderten Verhältnisse mehr angemessen zu machen.

3) So ist auch von Moses oder aus dem Mosaischen Zeitalter noch manches Andere, was der Pentateuch enthält, wie einzelne Lieder, mehrere Zählungslisten und das Stationenverzeichniss Num. 33. Dagegen eine fortlaufende Geschichte der Begebenheiten der damaligen Zeit und zumal eine solche, worin die ganze Gesetzgebung verwebt wäre, wie im Pentateuch, hat Moses nicht geschrieben, und ebenso wenig einer seiner Zeitgenossen.

4) Auch über die Verhältnisse der Zeit nach Moses Tode bis zum Tode Josua's hat es wohl zeitig einzelne Aufzeichnungen gegeben, wie namentlich über die Vertheilung des Landes unter die einzelnen Stämme u. dergl., aber eine zusammenhangende Geschichtserzählung über diese Zeit ist nicht früher geschrieben, als über die Geschichte des Volkes im Mosaischen Zeitalter.

5) Das erste fortlaufende geschichtliche Werk, wovon sich in den uns erhaltenen Werken noch die bestimmtesten Spuren zu erkennen geben, hat schon die Geschichte von der Schöpfung an bis zum Tode Josua's oder bis zur Besitznahme und Vertheilung des Landes Kanaan im Zusammenhange behandelt, und die Abfassung desselben fällt wohl in das Zeitalter Saul's. Es behandelte dasselbe mit einiger Ausführlichkeit nur die Hauptepochen in der Geschichte, die besonders wichtig waren für die Erkenntniss des Verhältnisses Gottes zu den Menschen und der göttlichen Führungen, wie die Schöpfung, die Sündfluth, die Erwählung Abraham's und Gottes Bündniss mit ihm, die Geschichte Jakob's und Joseph's, dann die des Moses und Josua, während die dazwischen liegenden Zeiträume nur summarisch behandelt wurden, in kurzen genealogischen Verzeichnissen, welche dazu dienten, zwei Epochen und die dieselben repräsentirenden Hauptpersonen mit einander in Verbindung zu setzen. 329
Es ist dieses das Werk des [ersten] Elohisten [s. g. Grundschrift, Buch der Ursprünge bei Ewald], welches sich besonders dadurch auszeichnete, dass es, von dem Bewusstsein ausgehend, die Verehrung Gottes als Jehova habe unter dem Volke Israel nicht vor Moses stattgefunden, in der früheren Geschichte sich dieser Benennung gänzlich enthielt. Hauptsächlich dadurch wird es bewirkt, dass sich noch jetzt in den uns vorliegenden Schriften die diesem Werke angehörenden Bestandtheile bis zu der dem Moses über die Verehrung Gottes als Jehova zu Theil gewordenen Offenbarung vielfach mit ziemlicher Sicherheit erkennen und selbst ausscheiden lassen, was für die spätere Ge-

Digitized by Google

schichte nicht so der Fall ist. Doch finden sich bestimmte Spuren, dass es die Geschichte bis zu der Besitznahme und Vertheilung des Landes Kanaan unter die Israelitischen Stämme behandelt hat; und wir können wohl mit der grössten Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass es auch die Mosaische Gesetzgebung in sich aufgenommen hat, dass es namentlich alle die Gesetze enthielt, welche sich uns auch ihrer Form nach als echt Mosaisch zu erkennen gegeben haben, nicht minder die Lieder und andere Documente aus dem Zeitalter des Moses wie des Josua, so weit sie dem Verfasser bekannt waren. Es enthielt dasselbe der Masse nach wohl den grössten Theil der Bestandtheile unserer vier ersten Bücher des Pentateuchs, ferner die Nachricht von dem Tode des Moses (im Ganzen gleich Deut. 34, 1—8) und das Meiste von unserm Buche Josua.

6) Dieses Werk ist dann durch einen etwas späteren Schriftsteller, wahrscheinlich im Davidischen Zeitalter, und zwar nicht gerade in der letzten Zeit der Regierung dieses Königs, erweitert und überarbeitet worden. Die ältere Schrift blieb die Grundlage; sie ward aber theils vermehrt durch manche neue Abschnitte, die der Schriftsteller zum Theil gleichfalls schon schriftlich vorfand, zum Theil nach bisheriger mündlicher Überlieferung selbst zuerst niederschrieb; theils wurden die Erzählungen der früheren Schrift überarbeitet, durch Zusätze und Umänderungen, auch Abkürzungen und Auslassungen, wo der Jehovist [der Ergänzer s. §. 10 Lengerke] über dieselben Verhältnisse und Begebenheiten eine anderweitige Quelle benutzte. Von dem vorigen Werke unterschied es sich namentlich in der Behandlung der vor-Mosaischen Periode dadurch, dass der Verfasser die eigenthümliche Bezeichnung Gottes als Jehova schon in der Geschichte der Schöpfung und überall im Folgenden ohne weiteres anwendet und auch Gott selbst und die Personen vor Moses schon sich derselben in ihren Reden bedienen und sie Gott als Jehova verehren lässt, indem er von der Ansicht ausging, dass diese Verehrung schon seit der Zeit Enos, des Sohnes Seth's, begonnen habe (Gen. 4, 26). Im Übrigen aber ward hier für die alte Israelitische Geschichte wesentlich derselbe Typus festgehalten, welcher in der elohistischen Grundschrift der vorwaltende war.

330 Durch diese Bearbeitung erhielt das frühere Werk nicht unwesentliche Bereicherungen, verlor aber nicht wenig an schriftstellerischer Einheit. Dieses Werk umfasste dann in Vergleich mit unseren Büchern a) die vier ersten Bücher des Pentateuchs wesentlich ganz in dem Umfange, worin sie uns vorliegen, mit sehr geringen Ausnahmen, namentlich Levit. 26, 3—45. b) Die aus der elohistischen Schrift herübergenommene Nachricht über den Tod Moses (Deut. 34, 1—8). c) Unser Buch Josua in der Gestalt, wie der Verfasser des Deuteronomiums es vorfand. — Das ganze Werk aber scheint eben so wie das frühere elohistische keinen weiteren Anspruch gemacht zu haben, als den, wie ein schriftstellerisches Privatunternehmen betrachtet zu werden, und scheint auch als Schrift nicht gerade eine besondere öffentliche Autorität erhalten zu haben, ausser eben insofern als es die Mosaische Gesetzgebung in sich aufgenommen hatte.

§. 76 (138). 7) Daran schliesst sich die letzte Redaction des Werkes

Digitized by Google

durch den Verfasser des Deuteronomiums, durch den das Werk ganz den Umfang und die Gestalt erhalten hat, worin es uns jetzt in unserm Pentateuche und dem Buche Josua vorliegt. Der Urheber dieser Redaction hat das eben genannte Werk (des Jehovisten) wohl vollständig aufgenommen, wie er es vorfand, nur hin und wieder sich einzelne Änderungen und Zusätze erlaubt, besonders in der Geschichte zur Zeit Josua's, bei den ersten Büchern des Pentateuchs vielleicht nur durch Einschaltung von Lev. 26, 3—45, und durch einige Umstellungen, wie wohl dessen, was sich jetzt Deut. 4, 41—43 (über die drei Freistädte jenseit des Jordan) und 27, 1—8 (über den auf dem Ebal zu errichtenden Altar) findet. Die Hauptveränderung aber bestand in der Vermehrung des Werkes durch Aufnahme des Deuteronomiums selbst (Kpp. 1—33). Der Zweck dieses Schriftstellers war kein anderer als der, die gesetzliche Verehrung Jehova's als des alleinigen wahren Gottes und überhaupt die Beobachtung des Mosaischen Gesetzes aufs Nachdrücklichste zu empfehlen und einzuschärfen, durch Hinweisung auf die schweren Strafen und den göttlichen Fluch, den die fortwährenden Übertretungen über das Volk bereits herbeigeführt haben und noch immerdar herbeiführen werden, den sie nur durch Beobachtung der göttlichen Gebote abwehren könnten. Dazu hat der Verfasser die Einkleidung gewählt, dass er den Moses selbst in langen Reden unmittelbar vor seinem Tode dem Volke, mit Zurückweisung auf die bisherigen göttlichen Führungen, die Gebote Gottes von Neuem im Zusammenhange wiederholen und dabei auf die Übertretung derselben die nachdrücklichsten Drohungen aussprechen lässt. Dabei sind denn die Mosaischen Gesetze selbst, wie sie in den vorhergehenden Büchern mitgetheilt waren, zwar ihrem Geiste und wesentlichen Inhalte nach wiedergegeben, aber doch zum Theil auf solche Weise modificirt, dass sie auf die inzwischen veränderten Verhältnisse eine unmittelbare Anwendung fanden; einzelne Gesetze sind auch neu hinzugekommen in Beziehung auf neue Verhältnisse, wie z. B. das Königsgesetz. Ganz besonders aber hat der Verfasser den Götzen- und Bilderdienst vor Augen, der zu seiner Zeit noch fortwährend im Volke getrieben ward, und der besonders 331
deshalb so schwer auszurotten war, weil es ausser dem Tempel in Jerusalem nicht bloss im Reiche Israel, sondern auch in Juda noch so viele andere sogenannte Höhenaltäre gab, auf denen es nicht für unerlaubt galt, Jehova Opfer darzubringen, über welche dann aber die treuen Priester Jehova's nicht leicht dergestalt die Aufsicht führen konnten, dass sie nicht vielfältig auch zum Dienste anderer Gottheiten gemissbraucht worden wären. Daher konnte denn bei den frömmeren, dem Dienste Jehova's mit Eifer ergebenen Israeliten es sich als ein dringendes Bedürfniss herausstellen, besonders dasjenige Gesetz Moses wieder in Erinnerung zu bringen, welches allen Götzendienst dadurch abzuschneiden suchte, dass es jegliches Schlachten von Thieren, ausser vor der Stiftshütte, gänzlich verbot (Lev. 17), und dieses nur auf solche Weise zu modificiren, dass es bei den damaligen Verhältnissen überhaupt in Anwendung kommen konnte, wie das im Deuteronomium durch die Gesetze geschehen ist, wodurch alles Opfern und jegliche mit Opfern verbundene Festfeier auf den festen Ort des Heiligthums beschränkt wird. Möglich ist, dass der Verfasser auch noch andere schriftliche Quellen ausser dem Werke des

Digitized by Google

Jehovisten benutzt hat; doch lässt sich Bestimmtes darüber mit einiger Sicherheit nicht ermitteln, ausser dass man mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen kann, dass er das Lied und die Segenssprüche, die er Kpp. 32 und 33 aufgenommen, bereits vorgefunden hat, da sie ursprünglich nicht scheinen in der Absicht, als Mosaisch zu gelten, gedichtet zu sein.

Als Zeit der Abfassung des Deuteronomiums und der letzten Redaction des ganzen Werkes wird am wahrscheinlichsten die Regierung des Königs Manasse, in der ersten Hälfte des 7. Jahrh. v. Chr., anzunehmen sein. Auf jeden Fall ist eine Zeit vor dem 18. Jahre des Josia (624 v. Chr.) anzunehmen, wo diesem Könige das im Tempel gefundene Gesetzbuch gebracht ward. Dieses enthielt sicher nicht bloss das Deuteronomium, obwohl dieses wohl zunächst dem Könige vorgelesen ward und einen so erschreckenden Eindruck auf ihn machte, sondern dieses in Verbindung mit den vorhergehenden Büchern des Pentateuchs (wofür auch 2. Kön. 23, 21 [vgl. Deut. 16] spricht), und höchst wahrscheinlich auch mit dem Buche Josua, wenngleich von dessen Inhalt in der Geschichte der Findung des Gesetzbuches nicht besonders die Rede ist.

Seit jener Auffindung dieses Werkes im Tempel aber wurde dasselbe, soweit es sich mit der Mosaischen Geschichte beschäftigte, in diesem Umfang wohl allgemein von den Juden als authentisches Gesetzbuch anerkannt. Bis dahin war das Mosaische Gesetz wohl theils noch in einzelnen Sammlungen der Gesetze, theils in den dem Deuteronomium vorhergegangenen geschichtlichen Werken vorhanden, aber wohl ohne dass die eine Schrift vor der anderen ein allgemein anerkanntes authenthisches Ansehen hatte. So konnte daher auch mit dem Gesetze leicht manche Willkür getrieben werden; vgl. Jer. 8, 8, wo von dem Lügengriffel der Schreiber die Rede ist, der das Gesetz zur Lüge mache — wohl zum Theil durch Verfälschung (Kp. 2, 8 ist die Rede von
332 תֹּפְשֵׂי הַתּוֹרָה), und Zeph. 3, 4. Dies hörte indessen auf, seitdem man das Gesetz in dem Umfange, worin es vorgefunden ward, das Deuteronomium sowohl als die vorhergehenden Bücher, als den authentischen Codex des Mosaischen Gesetzbuches betrachtete, und demselben als solchem, auch als Schrift, normatives, kanonisches Ansehen beilegte, welches Ansehen das Werk denn seitdem auch behauptet hat. Damit hing auch zusammen, dass man den letzten Theil des Werkes, der die Geschichte unter Josua behandelte, von dem Pentateuche mehr trennte und als eine besondere Schrift betrachtete. Doch ist das wohl erst etwas später geschehen, vielleicht erst nach dem Exil durch Esra, als dieser das Volk von neuem auf das Mosaische Gesetz verpflichtete und aus derselben Zeit, wie die Trennung des Buches Josua vom Pentateuch, ist auch wohl die Eintheilung des letzteren selbst in fünf Bücher.

Kurze Beleuchtung der gegnerischen Gründe.

§. 77 (139). Es bleibt noch übrig, einige der hauptsächlichsten Gründe zu betrachten, welche gegen eine solche wie die hier entwickelte Ansicht über den Ursprung des Penta-

Digitized by Google

teuchs, über die allmähliche Entstehung und vergleichungsweis späte Vollendung desselben, und für das höhere Alter und die Einheit des Verfassers des Ganzen geltend gemacht sind. Man hat sich dafür vornehmlich auf drei Punkte berufen: a) auf den Charakter und die Gleichmässigkeit der Sprache des ganzen Werkes; b) auf die äussern Zeugnisse und Spuren für das frühere Vorhandensein desselben in den andern Büchern des A. T.; c) auf die Anerkennung des Pentateuchs als Gesetzbuch auch bei den Samaritanern.

Wir beginnen mit dem letztern Punkte. Es ist Thatsache, dass die Samaritaner, welche keins der übrigen Bücher des Jüdischen Kanons als kanonisch besitzen, den Pentateuch — zwar mit manchen Varianten von den Lesarten der Jüdischen Recension — aber doch ganz in demselben Umfange wie die Juden als Gesetzbuch anerkennen. Das, hat man gemeint, würde nicht der Fall gewesen sein, wenn nicht der Pentateuch in seinem gegenwärtigen Umfange bereits vor der Spaltung der beiden Reiche Juda und Israel vorhanden und als Gesetzbuch allgemein anerkannt gewesen wäre, da es sich 333.
bei der fortwährenden Feindschaft und Eifersucht, welche nach jener Zeit zwischen den Bürgern beider Reiche stattfand, nicht denken liesse, dass die Israeliten oder Samaritaner seitdem noch ein bisher bei ihnen nicht geltendes Gesetzbuch von den Juden würden angenommen haben. So hat man denn diese Thatsache früher vielfach benutzt als Beweis, dass der ganze Pentateuch vor dem Tode des Salomo müsse vorhanden und als Gesetzbuch anerkannt gewesen sein. Doch ist dieses Argument unter den neuesten Vertheidigern der Mosaischen Abfassung des ganzen Pentateuchs, namentlich von Hengstenberg und Hävernick, mit Recht aufgegeben.

Samaritaner sind die Bewohner des Gebiets des Zehnstämmereiches nach der Auflösung dieses Reiches durch die Assyrer, wie sie sich dort durch Vermischung der im Lande damals zurückgebliebenen Israeliten mit den durch die Assyrischen Könige dahin verpflanzten neuen Kolonisten, Kuthäern, Babyloniern und Bewohnern anderer Assyrischer Provinzen, gebildet haben. Es wird nun erzählt, in dem Lande hätten sich viele Löwen gezeigt und Menschen getödtet, und, da man dieses als eine Plage ansah, welche der Landesgott, Jehova, gesandt habe, weil er nicht mehr dort verehrt ward — indem nämlich die Israelitischen Priester, wie die Angesehenen überhaupt, sich gewiss alle mit unter den Weggeführten befanden — so habe der Assyrische König einen der Israelitischen Priester aus dem Exil zurückkehren

Digitized by Google

lassen, der zu Bethel den Dienst Jehova's einrichtete, von wo an denn die verschiedenen Völkerschaften im Lande zwar jede ihre alten Gottheiten verehrten, aber daneben auch alle Jehova, als den Gott des Landes, das sie jetzt bewohnten. S. 2. Kön. 17, 24 ff.; vgl. Esra 4, 2.

Es wird hier auf ausdrückliche Weise eigentlich nirgends bemerkt, dass damals nach der Auflösung des Israelitischen Reiches auch noch Israeliten im Lande zurückgeblieben seien. Allein das liegt so in der Natur der Sache, dass darüber gar kein Zweifel sein kann, ebenso wie wir bei der Auflösung des Jüdischen Staates durch Nebukadnezar uns die Sache nicht so denken dürfen, als ob damals durchaus alle Jüdischen Bewohner ohne Ausnahme weggeführt oder ausgewandert wären. In beiden Fällen waren es besonders nur die Angesehenen im Lande und die Streitbaren, welche durch die Sieger verpflanzt wurden, darunter denn auch z. B. die Priester; während sie das geringere Volk, von dem sie keine Feindseligkeiten zu besorgen hatten, zurückliessen, und besonders das Volk auf dem Lande. 2. Kön. 17, 24. 26 ist auch nur von den Städten Samariens die Rede, wohin die neuen Kolonisten verpflanzt worden seien.

334 Es lässt sich aber wohl annehmen, dass diese heidnischen Kolonisten nach der Einrichtung des Jehova-Dienstes unter ihnen sich mit den Israeliten, welche selbst auch vor der Auflösung ihres Reiches vielfach Götzendienst getrieben hatten, im Laufe der Zeit immer mehr vermischt haben, so dass sie bald ein eigentliches Mischvolk bildeten, und entschieden falsch ist, was Hengstenberg (Authentie d. Pent. 1, S. 3 ff.) geltend machen will, dass die späteren Samaritaner rein heidnischen [1]) Ursprungs seien; unter einer solchen Voraussetzung würde sich auch die ganze folgende Geschichte der Samaritaner und ihr Verhältniss zu den Juden durchaus nicht begreifen lassen. Schon von Hiskia wird in der Chronik erzählt, dass, als er im Lande den Götzendienst zerstören liess und ein allgemeines Passah anstellen wollte, er seine Boten auch zu den Bewohnern von Ephraim und Manasse bis nach Sebulon gesandt habe, und dass auch eine Anzahl Volkes aus dem Israelitischen Reiche gekommen sei und mit an dem Passah in Jerusalem theilgenommen habe, so wie, dass nachher die Höhenaltäre nicht bloss in Juda, sondern auch in Israel, und selbst mit Gewalt niedergerissen seien: 2. Chron. 30, 1. 5. 10. 11; 31, 1. Doch wird davon in den Büchern der Könige nichts gemeldet, und aus der Erzählung der Chron. geht auch nicht hervor, ob das noch vor der Auflösung des Reiches Israel durch die Assyrer gewesen sei oder nachher. Sicherer aber ist, was von Josia erzählt wird, dass er auch in Samarien den Altar zu Bethel und überhaupt alle Höhen- und Götzenaltäre in diesem Lande zerstört habe, 2. Kön. 23, 15. 19; 2. Chron. 34, 6. 7; was zugleich darauf führt, dass damals der Jüdische König seine Macht auch über Samarien muss haben ausdehnen können, ohne von den Assyrern oder Chaldäern gehindert zu werden.

In späterer Zeit, als die Juden mit Erlaubniss der Persischen Könige wieder aus Babylonien in ihr Land zurückkehrten und unter der Leitung des

[1]) [Vgl. die Bemerkungen von H. Petermann, der sich zwei Monate lang zu Nâblûs aufhielt, in Herzog's RE. XIII, 367 f.].

Digitized by Google

Serubabel und Josua anfingen den Tempel zu Jerusalem wieder aufzubauen, wünschten die Samaritaner, an diesem Unternehmen und an dem Kultus in dem neuen Tempel sich mit zu betheiligen; von Seiten der Häupter der Juden aber ward ihnen das mit Härte verweigert (Esr. 4, 2 ff.). Darüber erbittert legten sie den Juden bei dem weiteren Baue des Tempels und der Befestigung der Stadt Hindernisse in den Weg, indem sie die persischen Könige wider sie mistrauisch machten, und für längere Zeit auch nicht ohne Erfolg. Dadurch musste denn der Widerwille der Juden gegen sie noch gesteigert werden. Doch lässt sich annehmen, dass nicht gerade alle Juden mit der von ihren Vorstehern gegen die Samaritaner geübten Strenge einverstanden waren, da manche sich nicht scheuten, wenigstens zu Nehemia's Zeit sich mit fremden Weibern überhaupt zu verbinden, und sogar Priester, was freilich von Nehemia strenge gerügt ward (vgl. Neh. 6, 17 f.; 13, 23—30).

Später haben die Samaritaner bei sich einen eigenen Tempel für den Jehovadienst auf dem Berge Garizim eingerichtet. Die Veranlassung dazu erzählt Josephus (Ant. XI, 7. 8) so: Unter Darius Kodomannus gibt der Samaritanische Satrap Sanaballetes dem Jüdischen Priester Manasse, Sohne des Jerusalemischen Hohepriesters Johannes und Bruder des Hohepriesters Jaddus, seine Tochter zur Ehe, in der Hoffnung, durch diese Verbindung sich das Jüdische Volk zu gewinnen. Der Hohepriester Jaddus aber und das Jüdische 335
Volk missbilligen diese Ehe und verlangen von Manasse, er solle entweder dem Priesterthume oder seiner Samaritanischen Frau entsagen: sein Schwiegervater aber verspricht ihm, wenn er seine Frau behalte, ihn zum Hohepriester zu machen bei dem Tempel, welchen er auf dem Berge Garizim, ähnlich dem Jerusalemischen, errichten wolle. Ausser Manasse lebten aber noch viele andere Juden und selbst Priester in ähnlichen Ehen (mit fremden Weibern), diese fielen alle dem Manasse zu und gingen mit ihm nach Samarien; hier ward denn nachher mit Bewilligung Alexander's d. Gr. der Tempel auf Garizim wirklich erbaut, und die Stadt Sichem am Fusse des Berges ward damals und später der Zufluchtsort für Juden, welche von ihren Volksgenossen wegen Gesetzesübertretung ausgestossen, zu den Samaritanern übergingen. So erzählt Josephus. Schwierigkeit verursacht dabei die Vergleichung von Neh. 13, 28 f. Nehemia erzählt hier, er habe einen von den Söhnen Jojada's, des Sohnes des Hohepriesters Eljasib (nach 12, 11 war Jojada der Grossvater des Jaddua = Jaddus des Josephus) fortgejagt, weil er sich mit dem Horoniter Sanaballat verschwägert hatte. Hier ist nun nicht wahrscheinlich, dass dieser Sanaballat ein anderer sein sollte, als der von Josephus genannte, obwohl Nehemia über 100 Jahre vor Alexander lebte. Am wahrscheinlichsten ist dass Josephus den Sanaballat zu spät gesetzt und dass er zwei verschiedene Thatsachen, die Wegjagung des Priesters Manasse, des Schwiegersohnes des Sanaballat, und die Errichtung des Tempels auf Garizim, einander zu nahe gerückt hat, und dass beide gar nicht so unmittelbar mit einander zusammenhingen, als es nach seiner Darstellung erscheint.

Im Allgemeinen lassen sich mit grosser Wahrscheinlichkeit wohl folgende Punkte feststellen: a) dass in Nehemia's Zeitalter der aus Jerusalem verstossene Levitische Priester (Manasse) besonders dazu mitgewirkt hat, bei den Sama-

Digitized by Google

ritanern einen festen Jehovadienst einzurichten, wonach sie schon zu Serubabel's Zeit Verlangen trugen; und b) dass dieser Jehovadienst eine festere Stütze durch den im Zeitalter Alexander's auf dem Garizim erbauten Tempel erhalten hat. Schon damals hat sich bei den Samaritanern auch wohl das Eigenthümliche in Beziehung auf Religion und Kultus zu bilden angefangen, welches sich noch später bei ihnen erhalten hat, bis in die neueste Zeit, wo sie sich noch als eine freilich nur sehr kleine, aus etwa 200 Seelen bestehende Sekte erhalten haben, deren Mitglieder zu Nâblûs (Sichem) und Jaffa leben. Vgl. die Nachrichten von Robinson, Palästina, III. 1; auch J. F. L. Bargès (Professor d. Hebr. und Chald. Spr. zu Paris): Les Samaritains de Naplouse: épisode des pélerinages dans les lieux saints. Paris 1855. 131 S. 8. (s. darüber Ewald Jahrb. VII, 124f.).

§. 78 (140). **Es fragt sich nun, wann die Samaritaner den Pentateuch erhalten haben. Irgend eine bestimmte Nach-**
336 **richt findet sich darüber in der Geschichte nicht. Allein in dem, was uns bekannt ist, liegt nichts, was nicht mit den Ergebnissen unserer Untersuchungen über die Bildung und letzte Redaction des Pentateuchs vereinbar wäre.**

Das Mosaische Gesetz hat sicher auch im Reiche Israel, so lange daselbe bestand, formale Gültigkeit gehabt, aber ohne dass auch hier, so wenig als in Juda, eine bestimmte einzelne Schrift als der authentische Codex für dasselbe betrachtet ward, wo denn die fortwährende Uebertretung auch durch Götzendienst um so leichter erklärlich ist. Eben so war es auch wohl nach der Auflösung dieses Reiches bei den Samaritanern, nachdem dort durch den aus Assyrien zurückgeschickten Levitischen Priester der Jehova-Dienst wieder eingerichtet war, was ohne Zweifel auf Grund des Mosaischen Gesetzes geschah, aber ohne dass für dieses gerade eine bestimmte Schrift als authentische Urkunde betrachtet ward. Nicht zweifeln können wir ferner, dass unter Josua, der seine Kultus-Reform auch über Samarien ausgedehnt hatte, die Samaritaner auch von der Auffindung des Gesetzbuches im Tempel, nämlich eines authentischen Exemplares desselben, gehört haben. Möglich wäre an sich, dass schon damals einzelne Abschriften davon auch zu den Samaritanern gekommen wären. Doch ist wahrscheinlicher, dass die förmliche Annahme des Pentateuchs in dieser Gestalt als des authentischen Codex des göttlichen Gesetzes bei ihnen erst später stattgefunden hat, nach dem Babylonischen Exil, wo sie, unbefriedigt durch den so lange Zeit bei ihnen herrschenden mannichfaltigen und ungeregelten Kultus, anfingen bei sich einen festen monotheistischen Gottesdienst einzurichten. Da sie sich dabei nun, wie es scheint, besonders durch Levitische Priester aus Jerusalem leiten liessen, so hat es gewiss auch gar nichts Unwahrscheinliches oder Schwieriges anzunehmen, dass sie nach deren Anweisung und durch ihre Vermittlung auch den Pentateuch in dem Umfange, worin er damals bei den Juden als authentischer Codex des Gesetzbuches galt, angenommen und darnach als solchen festgehalten haben.

Dass sie ihn als solchen nicht schon in früherer Zeit angenommen haben,

Digitized by Google

dafür sprechen noch zwei besondere Umstände: a) dass sie nicht auch unser Buch Josua als kanonische Schrift annahmen, was darauf führt, dass ihre Annahme unsers Pentateuchs in eine Zeit fällt, wo das Buch Josua schon von dem Gesetzbuche getrennt war, also wahrscheinlich nach dem Babylo- 337
nischen Exil und nach dem Zeitalter des Esra; und b) die grosse Verwandtschaft des Textes des Samaritanischen Pentateuchs mit dem Alexandrinischen Texte, wie er der LXX zu Grunde liegt, was es vielleicht wahrscheinlich macht, dass die Samaritaner die Handschriften des Pentateuchs, wonach bei ihnen der Text sich gestaltet hat, zunächst aus Ägypten von dortigen Juden erhalten haben, zu einer Zeit, wo der Text dort schon manche Corruptionen und zum Theil willkürliche Veränderungen erfahren hatte. Das aber lässt sich auch nur denken bei der Voraussetzung, dass die Annahme des Pentateuchs als des authentischen Codex des göttlichen Gesetzes von Seiten der Samaritaner erst einige Zeit nach dem Babylonischen Exil geschehen ist. Um so weniger kann daher in dieser Thatsache, dass die Samaritaner den Pentateuch im Wesentlichen in derselben Gestalt und demselben Umfange wie die Juden als kanonisch annehmen, ein Beweisgrund liegen gegen eine Ansicht über die Entstehung desselben, wie die von uns gefundene. [Vgl. Herzogs RE. II 147. XIII 374. Nöldeke, ATL.-Literatur S. 42].

§. 79 (141). Der zweite Haupteinwand gegen unsere Ansicht wird hergenommen aus den in den übrigen Schriften des A. T. sich findenden Spuren und Zeugnissen über unsern Pentateuch. Ich begnüge mich in Bezug auf diesen Punkt mit folgenden kurzen Bemerkungen: [1])

a) Was die geschichtlichen Bücher des A. T. betrifft, so ist hier vielfach 338
schwierig, bestimmt zu unterscheiden, was den Verfassern der Bücher selbst angehört und was den Zeiten und Personen, deren Geschichte sie berichten. So namentlich auch in den Reden, welche die handelnden Personen halten; denn hier lässt sich selten behaupten, dass gerade die eigensten Worte, deren sie sich bedient haben, mitgetheilt sind, und so kann leicht der Fall sein, dass der Schriftsteller den Personen früherer Zeiten einzelne Ausdrücke in den Mund gelegt hat, die den Verhältnissen und Vorstellungen seiner Zeit entnommen sind. Das ist am sichersten in einzelnen Abschnitten des Buches Josua der Fall, dann am meisten in der Chronik, theilweise auch wohl in den Büchern der Könige, welche letzteren Werke in ihren jetzigen Gestaltungen auf keinen Fall vor dem Babylonischen Exil verfasst sind. Hinsicht-

[1]) Ich kann hier nur einige Andeutungen geben, da eine genauere Untersuchung uns zu weit führen würde, sich nicht ohne ausführliche eindringende Betrachtung mancher einzelnen Stellen würde machen lassen und auch nicht, ohne zuvor das Zeitalter und die Beschaffenheit der übrigen Bücher selbst ermittelt zu haben. Vgl. übrigens über diesen Gegenstand im Allgemeinen [ausser Herm. Gelbe, Beitr. zur Einleitung in das A. T. Leipzig 1866, S. 113 ff.] Hengstenberg, Authentie I, 48—180; ferner de Wette §. 162 a. u. b.; Vater III, 574 ff.; Jahn, Einl. II, 26 ff.; Hävernick §. 136—142 (I. 2, S. 554—625), wo jedoch auch sehr zu sichten ist.

Digitized by Google

lich der Bücher Richt. und Sam. ist aber schon früher bemerkt, dass die Weise, wie hier von verschiedenen Altären erzählt wird, welche Jehova an verschiedenen Orten errichtet seien, ohne eine Andeutung von Seiten des Schriftstellers, dass dies etwas Gesetzwidriges, Jehova Missfälliges sei, sich nicht würde begreifen lassen, wenn zur Zeit der ursprünglichen Verfasser dieser Bücher die deuteronomische Gesetzgebung vorhanden und anerkannt gewesen wäre (s. §. 62).

b) Bei den Psalmen ist es meistens sehr unsicher, welchem Zeitalter die einzelnen selbst angehören; doch bieten sie überhaupt nicht viel dar, was hier in Betracht käme. Es finden sich in ihnen zwar manche Beziehungen auf die Israelitische Geschichte, wie sie der Pentateuch erzählt, aber weniger auf bestimmte Gesetze, und am wenigsten gerade auf solche, die das Deuteronomium enthält.

c) Am meisten Sicherheit bieten die Zeugnisse der prophetischen Schriften dar, wiefern bei ihnen im Allgemeinen das Zeitalter der Abfassung noch am meisten feststeht. Über die exilischen Propheten Jeremia und Ezechiel s. oben §§. 55. 63. Allein was die früheren Propheten betrifft, vor dem Zeitalter,
339 in welches wir die Vollendung des Pentateuchs durch das Deuteronomium gesetzt haben, so finden sich bei ihnen allerdings mannichfaltige Beziehungen auf die Israelitische Geschichte vor Moses und zur Zeit Moses, wie sie sich im Pentateuch erzählt findet, und so auch zum Theil Beziehungen auf die Mosaische Gesetzgebung, aber dieses nur mehr im Allgemeinen, weniger gerade auf einzelne Gesetze, nirgends aber eine irgend sichere oder nur wahrscheinliche Beziehung auf das Deuteronomium.

Hengstenberg namentlich hat zwar auch auf dieses Buch bei Hosea und Amos vielfache Beziehungen und Anspielungen nachzuweisen gesucht (Authentie I, S. 48—125). Allein durchaus nichts von dem, was er in dieser Beziehung beibringt, ist haltbar oder nur einigermassen wahrscheinlich, das Meiste ganz fernliegend.

§. 80 (142). Endlich hat man sich als Beweis für die Einheit des Verfassers und das hohe Alter des Pentateuchs auf die Gleichheit der Sprache [vgl. oben §. 41] des ganzen Werkes und dessen Verschiedenheit von den späteren geschichtlichen und anderen Schriften des A. T. berufen.

So namentlich Jahn in Bengel's Archiv Bd. II. und III. Jahn hat aber in seinen Sammlungen, sowohl wo er solche Worte und Redensarten anführt, welche nur im Pentateuch sich finden, nicht aber in anderen Büchern, als auch, wo er solche zusammenstellt, die in jüngeren Büchern häufig gelesen werden, im Pentateuch aber gar nicht oder selten vorkommen, vielfach solche aufgeführt, zu deren Anwendung es entweder in den anderen Schriften oder im Pentateuch nach dem Inhalte der Bücher ganz und gar an Veranlassung fehlte. Überhaupt werden die Zusammenstellungen, welche Jahn hier gibt, auch selbst von denjenigen, die im Ergebniss mit ihm übereinstimmen, für durchaus unkritisch erklärt, so von Hävernick I. 1, S. 182 Anm. Allein was Hävernick dort zu gleichem Zwecke zusammengestellt hat (§. 31, S. 177—196),

Digitized by Google

trägt nicht weniger dasselbe Gepräge an sich und ist zum Theil ganz seltsam und verkehrt. Der Art ist zum Beispiel, wenn er (S. 187) anführt, dass im Pentateuch sich die Form בָּזֶה = hier, finde, dagegen בָּזֹה 1. Sam. 21, 10 nach späterer Schreibart, im Pentat. אֹון in der Bedeutung Schmerz, bei andern Schriftstellern meistentheils אָוֶן ohne zu bedenken, dass solche Differenzen gar nicht den den Schriftstellern angehörigen Text betreffen, sondern nur die erst so viele Jahrhunderte später hinzugekommene Punktation; und so in anderer Art noch manches Andere. Wo sich hinsichtlich der Form oder Redeweise 340
an einzelnen Stellen des Pentat. und in anderen Schriften irgend eine Differenz findet, wird das, was der Pentat. darbietet, sei es im Deuter. oder in den ersten Büchern, eben ohne Weiteres für das Ältere erklärt, auch wo in dem inneren Verhältniss keine besondere Veranlassung dazu ist.

Dass verschiedene Theile des Pentateuchs sich auch zum Theil durch Verschiedenheit der Sprache unterscheiden, ist schon vorher hin und wieder angedeutet worden. Dies lässt sich z. B. durchaus nicht verkennen, wenn wir in der Genesis die elohistischen Stücke mit den jehovistischen vergleichen, welche sich, auch abgesehen von der Verschiedenheit in der Bezeichnung der Gottheit, durch mehrere Eigenthümlichkeiten in der Sprache von einander unterscheiden. Nicht minder trägt, wie schon früher bemerkt, das Deuteronomium auch in der Sprache in Vergleich mit den anderen Büchern einen eigenthümlichen Charakter an sich und hat Manches mit dem Sprachgebrauch der späteren Propheten, besonders des Jeremia gemein, selbst in Ansehung einzelner Redensarten und Ausdrucksweisen, so dass auch von daher ein nicht unbedeutender Grund für ein relativ späteres Zeitalter desselben entnommen werden kann.

Dass nun aber das Deuteronomium wirklich auch im Sprachgebrauch wieder manches Gleichmässige mit den anderen Büchern hat, in besonderen Redeweisen, wie eben so der sogenannte Jehovist mit dem sogenannten Elohisten, hat seinen natürlichen Grund darin, dass, wie der Jehovist nicht unabhängig von der elohistischen Grundschrift geschrieben hat, so der Deuteronomiker nicht unabhängig vom Jehovisten, oder den vier ersten Büchern des Pentateuchs, dass vielmehr die Urheber der späteren Redactionen des Werkes die früheren Redactionen vor sich gehabt und sich an sie angeschlossen haben. Es konnte dadurch in einzelnen Punkten eine gewisse Gleichmässigkeit auf zwiefache Weise bewirkt werden, theils so, dass die späteren Redactoren, indem sie das Werk in der früheren Gestaltung ganz oder theilweise aufnahmen und es jedenfalls wieder abschrieben, auf die ursprüngliche Darstellung Einzelnes von ihren Eigenthümlichkeiten in Hinsicht des Sprachgebrauchs auftrugen — das ist sicher in manchen ursprünglich elohistischen Erzählungen durch den Jehovisten geschehen — theils so, dass sie selbst von 341

Digitized by Google

den Eigenthümlichkeiten der früheren Verfasser, mit deren Werken sie sich so eifrig beschäftigten, sich etwas aneigneten.

Auf dem einen oder dem anderen Wege haben wir uns auch ohne Zweifel eine Eigenthümlichkeit des Sprachsgebrauchs zu erklären, die sich [mit wenigen Ausnahmen, vgl. Olshausen, Lehrbuch §. 95b, 4; Ewald, Gesch. 2. Ausg. I, S. 179 Anm.; Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. Breslau 1857, S. 235f.] durch den ganzen Pentat. hindurchzieht, dass nämlich הִיא und נֵעָר gen. comm. sind und auch für die femin. gesetzt werden, und so einiges Andere (vgl. de Wette §. 157b. Anm. a [Nöldeke DMZ. 1866, 458f.]); was aber keineswegs der Art ist, um gegen alle anderen Erscheinungen, die für das Gegentheil sprechen, die ursprüngliche Einheit des Verfassers des ganzen Werkes zu beweisen.

Übersicht über den Fortgang der Pentateuchkritik seit Bleeks Tode.

§. 81. Bleek starb am 27. Febr. 1859, seine Vorlesungen über die ATliche Einl. wurden 1860 zum ersten Mal gedruckt. Was er im Vorstehenden über den Hexateuch auseinandersetzt, war nicht bloss damals die herrschende Meinung, sondern ist es zum grossen Theil auch noch. Aber es sind Versuche gemacht sie zu erschüttern, wie dies die folgende literarische Übersicht zeigen wird.

Im Jahre 1861 erschien der erste Theil von A. Kuenens historisch-kritisch Onderzoek, umfassend die historischen Bücher des A. T. In einigen Punkten weicht Kuenen hier in seiner Ansicht über die Entstehung des Pentateuchs von Bleek ab. Vor allem erklärt er sich (§ 18) mit Hupfeld für die Selbständigkeit des Jehovisten, der kein blosser Ergänzer sei, und für die Unterscheidung eines zweiten Elohisten von dem s. g. älteren Elohisten (=Grundschrift, Buch der Ursprünge). Ausserdem aber erkennt er in der Grundschrift ältere und jüngere Bestandtheile und behauptet ihre successive Entstehung innerhalb der priesterlichen Kreise, deren Traditionen und Ideen sie enthalte (S. 76 f. 84 f.). Er nimmt an, dass unter Salomo die Priester mit ihren Aufzeichnungen den Anfang gemacht haben, dass aber erst viel später die letzte Hand an die Arbeit gelegt und die Endredaktion derselben jünger sei als das Deuteronomium (S. 147 f. 152ff. 193. Anm. 10). Es sei also nicht der Deuteronomist, sondern vielmehr einer der jerusalemischen Priester der Redaktor des gegenwärtigen Pentateuchs (S. 165 f. 194 f.). Aber dieser Widerspruch gegen die herrschende Meinung

Digitized by Google

betrifft nur einzelne allerdings wichtige Punkte und ist noch kein principieller; noch ist auch für K. der Kern der Grundschrift älter als die übrigen Quellen.

Wie nun seitdem die Pentateuchkritik vorwärts gegangen ist, erzählt Kuenen im 4. Jahrgang der Theol. Tijdschrift (Leiden 1870) S. 396—425 in einer Art literarischer Autobiographie, die mit seiner Erlaubniss hier grösstentheils wörtlich wiedergegeben wird. Es liegt hier ein Stück Geschichte der Wissenschaft vor, welches Kuenen wie kein Anderer mit erlebt und mit gemacht hat und das auch kein Anderer so wie er darstellen kann. Seine Übersicht beginnt mit Keils Commentar über den Pentateuch (1861) und schliesst mit Grafs letztem Aufsatz (1869); sie umfasst in der etwas gekürzten Übersetzung die §§. 82. 83. 84.

§. 82 (II). Der Commentar von C. F. Keil über den Pentateuch (1861 ff.) hat für die Kritik gar keinen Werth. Wie er über den Ursprung der Bücher Moses denkt, ist seit lange aus seiner Einleitung bekannt. Pour acquit de conscience nimmt man Kenntniss von seinen Bemerkungen zu den Stellen, die gegen die Authentie angeführt werden oder der Kritik zu Stützpunkten dienen. Doch wieder und wieder sieht man sich in der Erwartung getäuscht, etwas Brauchbares anzutreffen. Allenthalben zeigt sich, dass Keil sich vollkommen beruhigt bei Lösungen, die keiner von uns in Betracht zieht, und mit längst verbrauchten Kunstgriffen die colossalsten Schwierigkeiten über Seite schafft.

In dem selben Jahre (1861) konnte Knobel seine Erklärung des Hexateuchs zu Ende bringen. Auch bei ihm brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten. Er hat die „herrschende Meinung" abgerundet und systematisirt, aber die Bedenken dagegen nicht weggeräumt, sondern vermehrt. Die Priorität der „Grundschrift" wird von Knobel sehr streng festgehalten, bis zu dem Grade, dass er sogar, im Streit mit der Mehrzahl seiner Vorgänger, das Bundesbuch Exod. 21—23 für jünger hält als die priesterlichen Gesetze des mittleren Pentateuchs. Dies genügt zu beweisen, dass er in der Behauptung der einmal eingenommenen Stellung nicht leicht vor den Consequenzen zurückschrickt. Dasselbe zeigt sich auch noch anders. Er meint, dass der Jehovist bei der Ergänzung der Grundschrift zwei Schriften benutzt habe, nicht mehr und nicht minder, das Rechtsbuch und das Kriegsbuch. Ein Blick auf die Liste der Stücke, die er ihnen zuweist, genügt um jeden Urtheilsfähigen zu überzeugen, dass diese Bücher nie wo anders als in Knobels Einbildung bestanden haben: eine wunderlichere Zusammensetzung der verschiedenartigsten Stücke lässt sich kaum ausdenken. Die Erfahrung hat denn auch bereits gelehrt, dass Knobel's Ansicht

Digitized by Google

über die Composition des Hexateuchs keine Anhänger findet. Man citirt ihn, oft mit Beifall und immer mit dankbarer Anerkennung seines Fleisses, wo es auf die Analyse einer einzelnen Erzählung ankommt; man benutzt seine zahlreichen grammatischen und stilistischen Anmerkungen; aber sein System, als Ganzes betrachtet, ist comme non avenu. Es ist viel zu absolut — ein durchgehender Misbrauch des simplex sigillum veri, welches in der literarischen Kritik nur mit der grössten Behutsamkeit angewendet werden darf.

Als, im Jahre 1862, das erste Stück von J. W. Colenso's Pentateuch and book of Joshua critically examined erschienen war, traf den Vf. nicht bloss von Seiten der Orthodoxie der Vorwurf der Schändung des Heiligen, sondern auch von der entgegengesetzten Seite der Tadel, sein Buch stehe nicht auf der Höhe der Wissenschaft. Die so urtheilten, sind ohne Zweifel der Meinung, dass der Bischof von Natal in Part II—V seines Werkes (1863—65) viel besser als in P. I den Forderungen der Wissenschaft genügt habe. Es ist mir jetzt nicht minder wie früher (de Gids 1865 III 190—194) unmöglich, damit übereinzustimmen. Vieles von Belang kommt darin vor, u. a. in P. III eine sehr genaue Analyse des Deuteronomiums, in P. IV eine Anzahl richtiger Beobachtungen über die Composition und den unhistorischen Charakter von Gen. 1—11, in P. V eine neue Untersuchung der Composition der Genesis. Aber in alle dem baut der Vf. auf früher gelegten Grundlagen weiter und gibt sich als Anhänger der „herrschenden Meinung". Wo er von seinen Vorgängern abweicht — besonders in P. II in Betreff der Elohim- und Jahve-psalmen (Histor.-krit. onderzoek III 335 f.) — hat er ihre Arbeit nicht verbessert; wäre dies aber auch nicht der Fall, so würde er doch nur noch mehr befestigt haben, was schon vor ihm allgemein anerkannt war. Anders steht es mit Part I.

Man erinnert sich, dass Colenso den durch und durch unhistorischen Charakter verschiedener Erzählungen und Berichte im Pentateuch ins Licht setzt und zwar durch den Nachweis, dass sie mit den allgemeinen Gesetzen von Zeit und Raum in Streit sind, denen alles Faktische unterworfen ist. In gewissem Sinne war dies nichts Neues. Schon früher hatte man eingesehen, dass die Erzählungen über die Mosaische Zeit übertreibende und nur halbhistorische Sagen seien. Aber aus Colenso's Kritik ergab sich, dass damit die Sache nicht abgemacht war. Er bewies, dass grade die Berichte die unhistorischsten seien, die sich als authentische Dokumente gaben und wie es schien durch die grösste Genauigkeit auszeichneten. Mit anderen Worten, es sind gerade die Erzählungen der „Grundschrift", die gegen seine Kritik am wenigsten

Digitized by Google

stand hielten. Dies ist um so bemerkenswerther, da Colenso, bei der Äusserung seiner Bedenken, an die Unterscheidung verschiedener Quellen ganz und gar nicht gedacht hat. Es war ihm ausschliesslich um eine Antwort auf die Frage zu thun, ob die Darstellung, die der Pentateuch gibt, mit den Forderungen der Realität stimme oder nicht. Überall stösst er auf unüberwindliche Schwierigkeiten, und siehe da, es ist grade die Grundschrift, worin er sie antrifft. Beinah ganz sind die 20 Capitel seines Buches der — in Wahrheit vernichtenden — Kritik ihrer Mittheilungen bestimmt. Die herrschende Theorie über die Entstehung des Pentateuchs hatte uns hierauf nicht vorbereitet; in dem ältesten Dokument erwarteten wir die glaubhafteste Tradition zu finden. Aber weiter. Wie ist Colenso's Ergebniss zu reimen mit der Form der Berichte der Grundschrift? Wenn ich lese, dass die Israeliten 600000 streitbare Männer zählten, und es hernach erhellt, dass diese Summe übertrieben sein muss, dann setze ich die Angabe auf Rechnung der ausschmückenden und hyperbolischen Sage. Aber wenn mir zwei Volkszählungslisten vorgelegt werden, wie Num. 1 und Num. 26, welche die numerische Stärke jedes Stammes im Einzelnen genau bestimmen und zum Schluss beinah dieselbe Totalsumme ergeben — dann wird der Fall ganz anders. Dann heisst es: entweder — oder. Entweder müssen meine Bedenken vor der Urkunde, die man mir vorhält, schweigen oder sonst muss ich in Abrede stellen, dass es eine Urkunde ist und sie bei ihrem wahren Namen nennen: eine Fiktion. Eine dritte Möglichkeit (Knobel, Numeri S. 2 ff.) gibt es nicht. Nun aber stellt uns Colenso's Kritik immer wieder vor diese Alternative. Er selbst merkt die Consequenzen derselben nicht, in den folgenden Theilen seines Werks verharrt er bei der gewöhnlichen Meinung über das Alterthum und den Charakter der Grundschrift. Doch desto tiefer ist der Eindruck auf den aufmerksamen Leser, der die Tragweite seiner Beweise beurtheilen kann. So wenigstens ist es mir ergangen. Auf einige der von ihm vorgetragenen Bedenken hatte ich selbst früher hingewiesen (Histor.-krit. onderzoek I S. 36 unter f; S. 92. n. 13). Allein so wie sie von ihm summirt und mit unerschütterlicher Ruhe auseinandergesetzt werden, gaben sie mir auf der Stelle eine Ahnung und brachten sie mich allmählich zu der Überzeugung, dass unsere Kritik der Grundschrift auf halbem Wege stehen geblieben sei.

Von einer anderen Seite wurde, auch noch im Jahre 1862, die Grundschrift durch den jüdischen Gelehrten Dr. J. Popper angetastet. „Der biblische Bericht über die Stiftshütte, ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuchs" — so lautet der Titel seines Buchs. Das Resultat seiner Unter-

Digitized by Google

suchung kommt darauf hinaus, dass die Beschreibung des Baus des Tabernakels (Exod 35—40) und der Einweihung der Priester (Lev. 8—10) jünger sei als die Vorschriften über die beiden Gegenstände in Exod. 25—31 — ja erst sehr geraume Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft die Form erhalten habe, worin wir sie jetzt besitzen. In mehr als einer Hinsicht ist dies Buch schwer zu geniessen. Es ist sehr umständlich geschrieben, ausserdem ist die Frage selbst verwickelt, da der Vf. nicht bloss auf den masorethischen, sondern auch auf den samaritanischen Text und besonders auf die griechische Übersetzung seine Hypothese baut. Doch noch mehr stösst man sich anfangs an dem Ergebnis der Untersuchung. Es weicht so weit von den traditionellen Ansichten ab und scheint die Grenze der Mässigung so sehr zu überschreiten, dass man nur langsam die Ruhe und Unparteilichkeit wiedergewinnt, die für die gerechte Beurtheilung unentbehrlich sind. Unter Verweisung auf Hauptstück VIII und IX meines Godsdienst von Israel (II 265f.) spreche ich hier meine Überzeugung aus, dass Popper's Hauptgedanke Zustimmung verdient. Die Grundschrift ist nicht — wie man vor ihm sehr allgemein annahm — aus Einem Stück, sondern das Product einer lange fortgesetzten Diaskeue, wie Popper es nennt, woran erst die Schriftgelehrten nach Esra die letzte Hand gelegt haben. Unter den Beweisen, wodurch dieser Satz begründet wird, nehmen die eigenthümlichen Erscheinungen in dem Texte von Exod. 35—40 und Lev. 8—10 die erste Stelle ein, doch kommen auch andere in Betracht, z. B. S. 67—104. S. 194ff. S. 198ff. Es ist sehr zu bedauern, dass die deutschen Kritiker, die nach Popper die Composition des Pentateuchs untersucht haben, von seinem Buche keine Kenntnis genommen oder wenigstens sich des Studiums desselben überhoben haben; nur Geiger (Jüd. Zeitschr. für Wissensch. und Leben I S. 122ff.) und Graf (die Geschichtsbücher des A. T. S. 86f.) machen eine Ausnahme. Dies ist auf keinen Fall gerecht. Ich müsste mich in der Schätzung von Poppers Schrift sehr irren, wenn sie nicht bestimmt wäre noch einen erheblichen Einfluss auszuüben.

In der Vorrede S. X vermeldet Popper, er widme sich seit einer langen Reihe von Jahren einer Arbeit, deren Inhalt sich aus dem Titel ahnen lässt, den sie führen soll: Die Geschichte des lebendigen Gottes, eine hist. Kritik der Offenbarungsgeschichte und die positiv-geschichtliche Lösung derselben. Die hie und da vorkommenden Bemerkungen allgemeinerer Art lassen vermuthen, dass hier eine meiner eigenen Auffassung der israelitischen Religionsgeschichte parallele Richtung eingeschlagen werden soll. Und was insonderheit die literarische Genesis des Pentateuchs im

Digitized by Google

Ganzen betrifft, so zeugen Poppers Winke darüber von genauem Studium und heller Einsicht. Dies gilt z. B. von der Unterscheidung, die er macht (S. 5) zwischen der Redaktion oder Diaskeue, und der Composition des Pentateuchs. Auf die Periode, worin die verschiedenen Bestandtheile des Pentateuchs entstanden und endlich zusammengefügt wurden, folgte nach seiner Meinung eine Zeit, wo man sich mit der Abrundung, mit dem Beseitigen kleinerer und grösserer Unebenheiten, mit der Verbesserung der Anordnung u. s. w. beschäftigte. Diese jüngsten Modifikationen, die zusammen die Diaskeue ausmachen, können aufgespürt werden mit Hülfe der verschiedenen Recensionen des Textes, die uns erhalten sind. Erst dann kann, mit Hoffnung auf guten Erfolg, die Composition untersucht werden, „deren letzte Aufhellung erst mit der Lösung der geschichtlichen Fragen, mit weiterer eindringlichster Erforschung des Sachlichen, insbesondere des Chronologischen, sowie mit der richtigeren Beurtheilung des hebräischen Alterthums überhaupt, mit denen sie aufs innigste zusammenhängt und Hand in Hand geht, zu erwarten steht." — Noch werde hier auf einen gegen die ursprüngliche Absicht nicht aufgenommenen Excurs (S. 212) hingewiesen, der den Versuch einer neuen Theorie über den Gebrauch der Gottesnamen enthalten sollte „welche von den bisherigen allgemeinen Annahmen nicht bloss abweicht, sondern ihr in den Hauptpunkten geradezu entgegengesetzt ist". Ich bedaure, dass die nähere Darlegung dieser Theorie unterbleiben musste. Schon 1861 war es meine Überzeugung, dass der s. g. Elohist oder Autor der Grundschrift oft nicht der Ergänzte, sondern der Ergänzer ist und dass die Vereinigung der verschiedenen Bestandtheile ihm, der Jerusalemischen Priesterschaft, und nicht dem Deuteronomisten oder dem Jehovisten zugeschrieben werden müsse (Hist.-krit. onderzoek I 108 n. 7; 155 n. 22; 92 n. 12). Seitdem war ich noch mehr als früher geneigt, der Grundschrift das hohe Alter abzusprechen, welches man ihr zuzuschreiben pflegt. Für beide Thesen würde, wenn ich nicht irre, auch Dr. Popper eingetreten sein.

§. 83 (III). Die Monographie von K. H. Graf, betitelt: Die geschichtlichen Bücher des A. T., zwei hist.-krit. Untersuchungen, trägt die Jahreszahl 1866, ist aber schon in einem der letzten Monate von 1865 erschienen. In der Kritik des Pentateuchs macht diese Schrift im eigentlichen Sinne des Wortes Epoche. Ihr Inhalt verdient skizzirt und in diese Übersicht aufgenommen zu werden.

Die zweite Abhandlung über die Chronik als Geschichtsquelle S. 114—247 steht mit dem Pentateuch insofern in Verbindung, als man sich für die Glaubwürdigkeit gewisser Erzählungen und für

Digitized by Google

die frühzeitige Geltung vieler Gesetze auf die Berichte des Chronisten berufen konnte, so dass die Frage, mit welchem Recht dies geschehe, auch im Interesse der Pentateuchkritik beantwortet werden musste. Nun liefert die genaue Untersuchung von Graf ein im Ganzen negatives Resultat; er weist nach, dass der Chronist die Berichte die ihm vorlagen mit grosser Freiheit behandelt und wo seine Quellen etwas vermissen liessen, ohne Bedenken das als wirklich angenommen hat, was nach seiner historischen und dogmatischen Überzeugung geschehen sein musste. In Folge dieser Kritik wird insonderheit den Gesetzen und Erzählungen der Grundschrift eine wichtige Stütze entzogen — in der Regel sogar die einzige Stütze, welche das ganze Alte Testament für sie bietet. Mit eben dieser Grundschrift hat es nun ferner die erste Abhandlung vorzugsweise zu thun. Zwar werden darin auch Richter, Samuelis und Könige besprochen, aber nur sehr kurz und so, dass nicht wenig zu fragen übrig bleibt. Wir halten uns ausschliesslich an das über den Hexateuch Gesagte. Für die Kritik desselben sucht Graf vor allem einen festen Ausgangspunkt, den er im Deuteronomium findet. In Übereinstimmung mit der Mehrheit der Kritiker verselbigt er das Gesetzbuch Hilkia's (2 Reg. 22) mit dem Deuteronomischen Gesetz. Dabei macht er es sehr wahrscheinlich, dass dasselbe anfangs aus c. 5—26 und c. 28 unsers gegenwärtigen Deuteronomiums bestand und dass c. 1—4. c. 27. 29 ff. zugefügt sind, als man (oder lieber als der Deuteronomist selber) das neue Gesetzbuch mit den schon vorhandenen Erzählungen und Verordnungen zu einem Ganzen verband. Ausser der Publicirung setzt er aber auch die Abfassung des deut. Gesetzes unter Josia — eine Meinung, der ich mich gegenwärtig anschliesse, aus Gründen die anderswo (Nieuw en Oud, nieuwe reeks VIII 195 ff.) entwickelt sind. Sodann untersucht Graf, welche Gesetze und Erzählungen des Pentateuchs vom Deuteronomisten vorausgesetzt werden, und welche dagegen jünger als er erscheinen. Vordeuteronomisch sind mit Einem Worte die jehovistischen Gesetze (Exod 20—23. 34, 10—27 13, 1—16) und Erzählungen, wie durch genaue Vergleichung ihres Inhalts und Ausdrucks mit den Parallelen des Deuteronomisten gezeigt wird. Dagegen ergeben sich die priesterlichen oder ritualen Gesetze, welche zur Grundschrift gerechnet zu werden pflegen, als nachdeuteronomisch. Eins nach dem andern stellt sie Graf neben die entsprechenden Vorschriften des Deuteronomisten und die Zeugnisse der historischen Bücher — immer mit dem gleichen Resultat, der Priorität des Deuteronomiums. Man begreift darnach, dass er sich von der Entstehung des Hexateuchs eine von der herrschenden sehr abweichende Vorstellung bilden musste. Bis zu

Digitized by Google

einem Grade stimmt seine Ansicht zwar mit der gangbaren überein. Auch bei Graf folgen die Grundschrift, der Jehovist und der Deuteronomist auf einander in dieser Ordnung, so dass der letztere der Redaktor eines historisch-legislativen Werkes ist, welches mit der Schöpfung der Welt beginnt und mit dem Tode Josua's endigt. Doch dies Werk muss, nach Graf, von unserem gegenwärtigen Pentateuch wohl unterschieden werden. In diesen sind nemlich ausserdem — und zwar nach dem babylonischen Exil, durch Esra — aufgenommen die sämmtlichen priesterlichen Gesetze und wohlgemerkt einzelne priesterliche Erzählungen (mit anderen Worten Exod. 25—31. 35—40, der ganze Leviticus, der grösste Theil von Numeri), die zusammen als eine ungeheure Interpolation im Werke des Deuteronomisten angesehen werden müssen. Nimmt man die priesterlichen Zusätze fort, so bleibt das Werk des Deuteronomisten übrig, wozu somit die Genesis und Josua in ihrem gegenwärtigen Umfang, das Deuteronomium nahezu so wie es uns vorliegt, und Exodus und Numeri in ihrer ursprünglichen Gestalt gehörten.

Dies die Genealogie des Pentateuchs nach Graf. Man bemerkt sogleich, dass er die Grundschrift in zwei Theile spaltet. Die kleinere historische Hälfte ist auch nach ihm der älteste Bestandtheil des Pentateuchs, die Basis des Jehovisten, der im 8. Jahrh. vor Ch. schrieb. Die grössere legislative Hälfte der vermeintlichen Grundschrift ist dagegen das Allerjüngste im Pentateuch — einiges älter als Esra, einiges von Esra selbst, einiges noch jünger. Aber wie ist es möglich, fragt man, dass bis dahin die ältesten und die jüngsten Stücke des Pentateuchs zusammengefügt und für Theile derselben Schrift gehalten sind? Man hat sich, antwortet Graf S. 92f., durch eine gewisse Übereinstimmung des Sprachgebrauchs täuschen lassen; diese muss aber nicht aus dem gemeinschaftlichen Ursprung, sondern aus Nachahmung der Grundschrift — z. B. Gen. 17 — seitens des jüngeren priesterlichen Gesetzgebers erklärt werden.

Gleich beim ersten Lesen von Graf's Abhandlung wurde es mir klar, dass diese Spaltung der Grundschrift die Achillesferse seiner ganzen Hypothese sei. Bei einer erneuten Durchforschung des Hexateuchs, die ich bereits vor dem Erscheinen von Graf's Buch begonnen hatte, blieb meine Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gerichtet. Sehr bald stand meine Überzeugung ganz fest. Die Lösung Graf's konnte die wahre nicht sein. Sie litt an Halbheit. Ausgehend von den historischen Stücken, die er fortdauernd als Bestandtheile der vorjehovistischen Grundschrift anerkannte, konnte man zeigen, dass er kein Recht hatte, die gesetzlichen

Digitized by Google

Stücke so viel jünger zu machen; beide gleichen in Vorstellungen und Ausdrücken einander so sehr, dass sie unmöglich durch mehrere Jahrhunderte geschieden sein können. So auch umgekehrt: wenn Graf Recht hat die rituale Gesetzgebung als exilisch und nachexilisch anzusehen, so sind auch die priesterlichen Historien aus derselben Zeit. Wäre es nöthig, so würde ich die Wahrheit dieser Alternative ins hellste Licht zu stellen mich anheischig machen. Aber es genügt, die Aufmerksamkeit zu richten auf Erzählungen wie Num. 20, 22—29. 27, 12—23. 34. 35, 1—8. 9—15 (die drei letzten Perikopen ganz oder zur Hälfte legislativ, aber doch nach Graf aus der „eigentlichen" Grundschrift) Jos. 21— um es zur deutlichen Einsicht zu bringen, dass es nicht angeht, die historischen Stücke von den Gesetzen abzulösen und einige Jahrhunderte früher anzusetzen.

Aber wie nun? Sollten die historischen Stücke den Gesetzen folgen oder umgekehrt diese jenen? Unbedenklich erklärte ich mich für das Erste. Aus der vorhergehenden Übersicht hat der Leser bereits abnehmen können, dass ich für diese Entscheidung schon mehr als halb gewonnen war. Ausserdem ward sie durch die Abhandlung von Graf selbst aufs stärkste empfohlen. Für seine Überzeugung, dass die priesterlichen Gesetze nachdeuteronomisch seien, hatte er eine Anzahl stichhaltiger Beweise angeführt, die gewiss nicht alle entscheidend waren, aber doch zusammen eine sehr solide Basis abgaben. Dagegen hatte er sich in Betreff des höheren Alterthums der Grundschrift und ihrer Benutzung durch den Jehovisten einfach an die Traditionen der kritischen Schule angeschlossen, ohne ein einziges Argument für ihre Wahrheit vorzubringen. Offenbar war ihm die Frage, ob diese historischen Stücke da, an der Spitze der Genealogie des Pentateuchs, an ihrer rechten Stelle ständen, gar nicht einmal aufgestiegen. Kaum hatte ich mir dieselbe ernstlich vorgelegt, als es mir von Tage zu Tage deutlicher wurde, dass man sie zu verneinen hat. Mit Einem Worte: nicht bloss die priesterliche Gesetzgebung folgt chronologisch auf die prophetische Predigt, sondern auch die priesterliche Historiographie ist jünger als die prophetische (jehovistische).

Meine Bedenken in dieser Hinsicht theilte ich Graf mit und er antwortete mir darauf in einem Schreiben vom 12. November 1866: Je suis loin de croire que toutes les difficultés soient résolues. Au contraire vous m'en faites remarquer une bien sérieuse et qui n'a pas manqué en effet de me causer beaucoup de scrupules, la grande ressemblance entre les lois sacerdotales et les parties élohistiques de la Genèse. Je n'ai pu donner moi-même qu'une explication de cette ressemblance quant à la loi sur la circoncision (p. 93) que

Digitized by Google

je suis forcé de reconnaître comme insuffisante, et vous avez raison de craindre qu'en s'appuyant sur l'antiquité de ces parties élohistiques on ne puisse soulever de bien graves difficultés contre ma manière d'envisager les origines du Pentateuque. Mais vous me faites pressentir une solution de cette énigme qui m'a frappé d'autant plus vivement qu'elle était tout-à-fait nouvelle pour moi et que cependant j'ai senti à l'instant que c'était là sans doute la solution véritable, c'est que les parties élohistiques de la Genèse seraient postérieures aux parties jéhovistiques. La priorité de l'Elohiste sur le Jéhoviste a été jusqu'à présent tellement hors de doute ou plutôt admise comme une sorte d'axiome, que la preuve du contraire produirait une véritable révolution dans la critique du Pentateuque, principalement de la Genèse; mais je ne manquerai pas dorénavant de considérer le Pentateuque sous ce point de vue, pour parvenir à me former une conviction raisonnée par rapport à cette priorité. Später (1869) hat Graf sich auch öffentlich in demselben Sinne ausgesprochen, in Anlass der Kritik Riehm's und Nöldeke's.

Hinsichtlich des Resultats, wozu mich die eingehende Untersuchung der priesterlichen Erzählungen und Berichte führte, verweise ich auf den Godsdienst von Israel (II, 65—83. 96 ff.) und auf den weiteren Verlauf dieser Übersicht, worin dieselbe Frage in anderer Form noch einmal zur Sprache kommen muss. Auch über die Kritik, welcher Riehm die Abhandlung Graf's unterzog, kann ich mich kurz fassen (Stud. u. Krit. 1868 S. 350—79). Sofern er sich der Scheidung der historischen und gesetzlichen Bestandtheile der Grundschrift widersetzt und ihre wesentliche Einheit behauptet, sofern er weiter Hupfeld's Bestreitung der Ergänzungshypothese in Erinnerung bringt und es bedauert, dass Graf sie nicht berücksichtigt hat, stimme ich ohne Vorbehalt mit ihm überein. Aber seine Gründe für die Priorität der ritualen Gesetze im Vergleich zum Deuteronomium scheinen mir sehr schwach, ja so unbedeutend, dass ich fast nicht zweifle, Riehm selbst werde noch einmal davon zurückkommen. Nichts ist natürlicher, als dass er — der Vf. der noch immer vortrefflichen Monographie über die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab (1854) — sich nicht gleich in eine ganz abweichende Anschauung finden kann. Doch auf die Dauer werden Wahrheit und Einfachheit das Feld behaupten. Ist es nicht schon sehr beachtenswerth, dass Riehm sich gezwungen sieht, die priesterliche Gesetzgebung latent sein zu lassen beinah bis zu dem Zeitpunkt, wo sie nach Graf's Hypothese niedergeschrieben ward?

In einem wesentlichen Punkte wurde Graf's Untersuchung er-

Digitized by Google

gänzt durch Dr. W. H. Kosters, de Historie-beschouwing van den Deuteronomist met de berichten in Genesis—Numeri vergeleken (Leiden 1868). Graf hat bewiesen, dass der Deuteronomist die priesterl. Gesetze nicht kannte: welche pentateuchischen Erzählungen hatte er vor sich? standen ihm insbesondere die elohistischen oder priesterlichen Berichte zu Dienst? Das sind die Fragen, worauf Dr. Kosters Antwort sucht und gibt. Gegen seine Methode sind von Dr. Oort (Theol-Tijdschr. III 251—66) Einwürfe gemacht, die mir nicht ganz ungegründet aber übertrieben scheinen. Sie beruhen auf einer nicht ganz richtigen Schätzung der Sicherheit, womit die kritische Analyse der Erzählungen in Exodus und Numeri geführt werden kann, und der Dienste, die die bereits gewonnenen Resultate hinsichtlich der Verschiedenheit und der Art der Erzähler uns dabei leisten. Wenn ich sehe, dass die Quellenscheidungen von Num. 13 bei Knobel Kosters Nöldeke Oort — ich selbst habe auch eine liegen, die ich dazu fügen kann — alle mehr oder minder von einander abweichen, so fange ich an zu zweifeln, ob wir wohl je über die Zusammensetzung dieses und anderer Berichte völlige Sicherheit bekommen werden. Beherzigenswerth sind die folgenden Worte Nöldeke's: „So sicher sich die Scheidung oft bis auf Sätzchen und Wörtchen durchführen lässt, so bleibt denn doch noch Vieles unsicher; ausserdem ist es aber eine ganz unbegründete Voraussetzung, dass der Wortlaut der Quellen bei allen Umarbeitungen intact geblieben, und dass wir gar die Wortformen und Orthographie der ältesten Schriftsteller noch unverändert hätten oder doch erschliessen könnten" (Untersuchungen S. 5). Um so grösseres Gewicht lege ich darum auf die seit lange beobachtete und immer auf's neue constatirte Unterscheidung von jehovistischen und elohistischen Stücken. Hätte Dr. Kosters, wie Oort verlangt, tabula rasa gemacht und nichts von der Arbeit seiner Vorgänger vorausgesetzt, so würde er zu den vorhandenen Analysen dieser oder jener Erzählung eine andere und vielleicht bessere haben zufügen können, aber seine Arbeit würde kein einziges allgemeines Resultat geliefert haben. Jetzt dagegen, indem er alle historischen Data des Deuteronomiums mit den Berichten in Genesis—Numeri vergleicht, macht er es sehr wahrscheinlich, dass die deuteronomische Auffassung zwischen der jehovistischen (prophetischen) und der elohistischen (priesterlichen) in der Mitte steht.

Über den Inhalt der priesterlichen Erzählungen gab Kosters nur hier und da einige Winke; sein Facit war wenn man will bloss negativ: es erhellt nicht, dass der Deuteronomist die Erzählungen gekannt hat. Bald darauf aber ward die Würdigung auch der

Digitized by Google

historischen Stücke der Grundschrift mehr als einen Schritt weiter gebracht durch Nöldeke, zu dem uns jetzt die chronologische Übersicht führt.

§. 84 (IV). Nöldeke's Untersuchungen zur Kritik des A. Testaments (Kiel 1869) umfassen vier Abhandlungen, deren erste und wichtigste die s. g. Grundschrift des Pentateuchs behandelt. Zu Anfang spricht er seine Überzeugung aus, dass Pentateuch und Josua im Wesentlichen auf folgende Quellen und Autoren zurückzuführen sei: 1) die Grundschrift 2) den Jehovist, der eine von der Grundschrift wohl zu unterscheidende elohistische Schrift in sein Werk verarbeitet habe 3) den Redaktor, der aus No. 1 und 2 ein Ganzes machte 4) den Deuteronomisten, der seine Gesetzgebung und damit zusammenhängende historische Stücke mit No. 3 verband. Die erste dieser Quellen näher zu untersuchen, ist die Absicht seiner Abhandlung. Zuerst bestimmt er ihren Umfang. Er geht den ganzen Hexateuch durch, um die formalen und materialen Merkmale der Grundschrift zu beobachten, die ihm je weiter er kommt desto deutlicher und vollständiger vor Augen stehen (S. 7—108). Am Ende wirft er dann einen Blick zurück auf die Grundschrift im Ganzen und sucht die Methode ihres Autors zu würdigen und den historischen Werth seiner Schrift fest zu stellen (S. 108—143). In dieser Schlussbetrachtung liegt m. E. die eigentliche und bleibende Bedeutung von Nöldeke's Abhandlung. Mit Meisterhand zeichnet er die Eigenart des priesterlichen Schriftstellers, seine Sucht zu systematisiren, überall Ordnung und Progressionen zu erweisen, alles in ein genaues Schema zu bringen. Über seine Chronologie und über seine Zahlen im Allgemeinen macht er treffende Bemerkungen. So tritt der Unterschied zwischen der Grundschrift und den jehovistischen Erzählungen immer heller ins Licht. Die letzteren sind in prophetischem Sinn überarbeitete Sagen, die erstere lässt die Überlieferung weit, sehr weit hinter sich und gibt statt dessen die Produkte der Phantasie oder die Postulate der Dogmatik ihres Verfassers. Zum Theil war dies Alles auch schon früher beobachtet. Aber nirgend war es so umfassend und scharf ans Licht gestellt wie jetzt von Nöldeke. Was früher nur eine wohlbegründete Vermuthung war, wurde durch seine Entdeckungen zur Sicherheit gebracht.

Es war mir ehrlich gestanden eine grosse Enttäuschung und kommt mir auch jetzt noch sehr wunderlich vor, dass Nöldeke, nach einer solchen Charakteristik der Grundschrift, in der Bestimmung ihres Alters der Tradition treu bleibt oder doch nicht weit davon abweicht. Es ist nicht nöthig, schreibt er S. 141, die s. g. Grundschrift zum ältesten Theile des Pentateuchs zu machen.

Digitized by Google

Möglich ist das immerhin, aber erwiesen ist es nicht; sie kann auch ebenso alt sein als das jehovistische Werk oder sogar jünger. Aber — dies ist die Grenze, die Nöldeke nicht überschreiten zu dürfen glaubt — sie ist vordeuteronomisch. Graf's Beweise für das Gegentheil entscheiden nicht. Festhaltend an der Einheit der Grundschrift, die von ihm verkannt wird, müssen wir wie die Erzählungen so die Gesetze derselben einem der Priester des salomonischen Tempels zuschreiben. Wohl blieben die Gesetze vor der Gefangenschaft unausgeführt, aber dies ist aus den Umständen leicht zu erklären. Erst musste die Priesterschaft das Ruder in Händen haben, ehe an wirkliche Erfüllung ihrer Forderungen gedacht werden konnte. Nach dem Exil ward durch Esra das ganze mosaische Gesetz zur Regel von Glauben und Wandel gemacht. Aber die nachexilische Zeit hat dasselbe nicht erzeugt, sondern nur publicirt und eingeführt, was als Theorie oder als Postulat seit lange bestanden hatte.

De Goeje (de Gids 1869 II) hat mit vollstem Rechte dies Resultat ganz unbefriedigend genannt. Sind die Beweise Grafs für den nachdeuteronomischen Ursprung der ritualen Gesetze von Nöldeke widerlegt? Einige davon sind nicht einmal berührt, andere lässt N. gelten, folgert aber nur, dass die Gesetze der jerusalemischen Priesterschaft vor der Hand auf die Praxis noch keinen Einfluss übten. In der That würden wir uns mit dieser Lösung zufrieden geben müssen, wenn erst der Beweis geliefert wäre, dass die Gesetze vorhanden waren — ein bündiger und entscheidender Beweis; denn nur auf Grund eines solchen könnten wir annehmen, dass ein ganzes System priesterlicher Gesetzgebung niedergeschrieben sei, nicht um beobachtet zu werden sondern in Hoffnung auf bessere Zeiten. Doch solch einen Beweis suchen wir bei Nöldeke vergebens. Bei Amos und Hosea meint er (S. 139 ff.) Spuren von Bekanntschaft mit der Grundschrift zu entdecken. Aber wie schwach und unbedeutend sind diese! Warum muss die Formel חנון ורחם Am. 7, 4 aus Gen. 7, 11 entlehnt sein? Warum beruht der Ausdruck „zu entweihen meinen heiligen Namen" Am. 2, 7 auf Stellen wie Lev. 20, 3. 22, 2. 32? Was würde uns hindern, in beiden Fällen das Verhältniss umzukehren? Warum muss Hos. 9, 10 auf Num. 25, 3. 31, 16 anspielen? Israels Theilnahme am Gottesdienst der Moabiter lebte ohne Zweifel in der Tradition fort und die Worte des Propheten erinnern nicht an Num. 25. Doch am meisten Gewicht legt Nöldeke auf Hos. 12, 5b. Mit ihm sehe ich in v. 5a eine Anspielung auf Gen. 32, 25 ff., eine jehovistische Erzählung. Darauf folgen nun die Worte v. 5b: zu Bethel findet er ihn und dort spricht er mit ihm. Hier soll der Prophet Gen. 35, 9 ff. vor Augen haben, einen Bericht aus der Grundschrift, und zwar

Digitized by Google

bereits mit den vorhergehenden jehovistischen Erzählungen zu einem Ganzen verbunden, so dass der Redaktor (No. 3) vor Hosea geschrieben haben müsste. Das festina lente ist, wie man sieht, noch nicht überflüssig geworden: welch' eine Überhastung in der Resolution einer verwickelten Frage! Wie konnte es der Aufmerksamkeit Nöldeke's entgehen, dass auch in Gen. 35, 1—8 von Bethel und vom Verkehr Jakobs mit Gott die Rede ist, so dass der Prophet schon mit Hinsicht auf diese Perikope sich so aussprechen konnte? Muss nicht auch in der Kritik, was am schwersten ist, am schwersten wiegen? Steht es frei, die öfters überwältigende Beweisführung Graf's zu beantworten mit Argumenten fein wie Spinneweb? Nöldeke selbst erkennt an (S. 142), dass ein Skeptiker zur Noth alle s. g. Anklänge an die Grundschrift bei den Propheten der Assyrischen Periode, ja selbst bei Jeremia und seinen Zeitgenossen für zufällig halten könne und sie nicht als Beweise für ihr Vorhandensein gelten zu lassen brauche. Das muss er dann also auch nicht thun! Er sagt dann weiter: „Erst der Deuteronomiker stellt die Existenz der ganzen Compilation, welche auch die Grundschrift mit umfasst, vollkommen sicher." Das ist es, was zu beweisen wäre! Die Schwäche der positiven Argumentation wird nach Nöldeke's eigenem Urtheil vergütet durch die Kraft des argumentum ex absurdo, welches er hinzufügt. Die Grundschrift muss ungefähr in der Zeit, wo er sie ansetzt, geschrieben sein, denn später kann sie nicht entstanden sein. Die nachexilische Zeit ist nach seiner Meinung völlig ausser Stande gewesen, ein Werk wie die Grundschrift zu produciren. In der That — so pflegt man sich die nachexilische Zeit, auch die Periode von Esra und Nehemia vorzustellen. Es würde mir angenehm sein, wenn diese Vorstellung, von der mein Godsdienst van Israel eine durchgängige Bestreitung ist, in ernstliche Discussion käme und wenn sie ihre Existenzberechtigung nicht nachweisen kann, mit Ehren zu Grabe getragen würde. Dass das jüdische Volk, nach seiner Rückkehr aus Babylonien, dürr und unfruchtbar geworden sei, werden wir glauben müssen, wenn es uns bewiesen wird, aber nicht auf Grund einer traditionellen Annahme.

Die drei übrigen Abhandlungen in Nöldeke's Buche lasse ich auf sich beruhen. Wir sind nemlich mit der Grundschrift noch nicht fertig, und was darüber noch mitzutheilen ist, hängt mit Nöldeke's Untersuchung auf's genaueste zusammen.

Dies gilt ganz besonders von Schrader's kritischer Analyse des Hexateuchs, in der 8. Ausg. von de Wette's Einleitung. Wie zu erwarten, hält Schrader stets den Blick wie auf seine übrigen Vorgänger so vor allem auf Nöldeke gerichtet und pflegt bei der

Digitized by Google

Bestimmung des Umfangs der Grundschrift entweder einfach auf ihn zu verweisen oder seine Abweichungen von ihm zu rechtfertigen. In mehr als Einer Hinsicht stimmt er mit ihm überein und wo er abweicht, geschieht es nicht selten mehr in der Form als in der Sache.

Der Pentateuch und das Buch Josua, wie sie jetzt vor uns liegen, ist nach S. die Arbeit von vier Schriftstellern (S. 309—316). 1) Voran steht der annalistische Erzähler, d. h. der priesterliche Autor der Grundschrift. Von seiner Hand sind sowohl die Erzählungen, die auch durch Hupfeld, Knobel und Nöldeke ihm zugewiesen werden, als auch die sämmtlichen Ritualgesetze. 2) Unabhängig von diesem Annalisten schrieb der theokratische Erzähler, d. h. Hupfeld's zweiter Elohist. Spuren von ihm findet er in der Genesis (u. a. 20, 1—17. 21, 6—32), Exodus (1, 8—12. 15—22. 2, 1—14. 3, 1—6. 9—14 u. s. w.), Numeri (12, 1—15. Theile von c 13f. c. 16 u. s. w.). 3) Diese beiden Schriften wurden nun durch den prophetischen Erzähler (Jehovist), der de suo nicht wenig hinzufügte, redigirt und zu einem Ganzen verbunden. Von ihm stammen u. A. Gen. 2, 4b—4, 26. 5, 29. u. s. w. 4) In dies Werk des prophetischen Erzählers schob später der Deuteronomist seine Gesetzgebung und dazu gehörige Erzählungen ein (Deut. 1, 2—4, 40. 4, 44—10, 5. 10, 10—31, 13. 24—30. 32, 45—47. 52. 34, 5. 10—12, ausserdem Stücke in Josua). — Zur Ergänzung diene a) dass Schrader auch noch in Richter Samuelis und Könige den theokrat. und prophet. Erzähler wiederfindet (aber nicht den Annalisten!) und die Endredaktion dieser Bücher dem Deuteronomisten zuschreibt (S. 325—61); b) dass der Annalist nach ihm während der Regierung David's zu Hebron schrieb (S. 316—318); der theokratische Erzähler im Nordreich lebte und zwar nicht lange nach der Spaltung 975—950 v. Chr. (S. 318f.); der prophetische Autor ebenfalls ein Nordisraelit und Zeitgenosse von Jerobeam II. war 825—800 vor Chr. (S. 319—22), während endlich der Deuteronomist kurz vor Josia's Reform 622 vor Chr. sein Gesetzbuch schrieb und nicht lange darnach den Hexateuch redigirte.

Macht Schrader den Standpunkt, auf den wir uns bereits gestellt haben, unhaltbar? stützt er die traditionelle Auffassung der Genealogie des Pentateuchs, während er sie in Einzelheiten modificirt, mit neuen Argumenten? rechtfertigt er die Reihenfolge der vier Autoren, die er annimmt? beweist er insonderheit das hohe Alter des Annalisten?

Mit dem letzten können wir füglich beginnen. Nicht ohne Erstaunen liest man den §. 203, worin Schrader diesen Beweis zu liefern meint, am liebsten schriebe ich ihn ganz ab. Erst treten

Digitized by Google

Hosea und Amos als Zeugen auf gerade wie bei Nöldeke. Darauf wird bemerkt, dass das Heiligthum beim Annalisten nirgends das Haus Jehova's genannt wird (was nur beweist, dass er in dieser Hinsicht keinen Anachronismus begeht), dass er noch nichts wisse von den unter Salomo aufgekommenen jährlichen Festzügen nach dem Heiligthum (die jedoch in seinen Festgesetzen zugleich überall vorausgesetzt werden), dass er nirgends sich gegen die Abgötterei wende, die seit Salomo in Israel Eingang fand (jedoch auch vorher nicht fehlte und erst nach dem Exil nicht mehr bestritten zu werden brauchte), dass Edom in Gen. 36 noch als unabhängiges Volk vorkommt, also die Eroberung durch David noch nicht stattgefunden habe, womit übereinstimmend Jerusalem noch Jebus — Jos. 15, 8. 18, 28 sei das ist Jerusalem Glosse — genannt werde (welche Specialitäten, wenn sie überhaupt etwas bedeuten, in keinem Falle mehr beweisen, als dass der Annalist in Gen. 36 und Jos. 15ff. ältere Dokumente übernahm). Auf der anderen Seite beweise Gen. 17, 11, dass der Annalist mehr als Einen König (!) kannte, so dass er erst nach Saul's Tode und der Thronbesteigung David's geschrieben haben könne. Wahrlich es geht nicht an solche nichtigen Gründe vorzubringen, während in der Geschichte des Cultus und der Religion eine ganze Reihe fester Fakta vorliegt, die vollkommen sichere Schlüsse erlauben. Nicht absichtlich aber unwillkürlich hat Schrader hier Graf Unrecht gethan: er hätte bei der Bestimmung des Alters der priesterl. Gesetze ihn nicht unbeachtet lassen dürfen.

Doch es ist so unnatürlich nicht, dass er dies gethan. Er meint nemlich schon früher den Beweis geliefert zu haben, dass der Annalist älter sein müsse als der proph. Erz. oder der Jehovist. Das ist es, warum er sich berechtigt glaubt, Graf einfach zu ignoriren. Aber von welcher Art ist denn der Beweis zu Gunsten des Annalisten? Er ist enthalten in einer Note zu §. 202, worin eine Anzahl jehovistischer Stellen aufgeführt wird, die Rücksicht nehmen auf die Schrift des Annalisten. Keine einzige davon will ich dem Leser vorenthalten[1]) — aber niemand verlange, dass ich sie eine nach der anderen bespreche. M. E. muss gegen die ganze Methode,

[1]) Gen. 4, 25 (5, 1 ff.). 5, 29 (5, 28). 7, 16c (7, 16b) 7, 1 (התבה 6, 14 ff.). 8, 20—22 (8, 15—19). 15, 7 (11, 28). 15, 13 (Exod. 12, 41). 15, 15 (25, 8). 21, 1a (c. 17). 33, 20 (33, 19). 47, 27b (Land Gosen 47, 6b). Exod. 20, 11 (Gen. 1, 1—2, 4a). 31, 18 (setzt das Vorhergehende voraus). Num. 13, 33b. 16, 2 f. (16, 2a—e Gen. 6, 4). 32, 33b (v. 33a. 21, 21. 33). Jos. 24, 6 (Exod. 14, 9. 28). v. 7 (Exod. 14, 28). v. 32b (Gen. 33, 19). Gen. 17, 1. 21, 1, wo der prophetische Erzähler Elohim in Jahve verwandelt hat. Die eingeklammerten Citate sind die Stellen des Annalisten, die jedesmal zu Grunde liegen.

Digitized by Google

die S. hier befolgt, Verwahrung eingelegt werden. Derartige Beobachtungen können der Natur der Sache nach nicht zu einer Entscheidung führen. Nur äusserst selten stehen zwei Stellen in einem solchen Verhältniss zu einander, dass darüber nur Ein Urtheil möglich ist. Gewöhnlich sind die Erscheinungen, worauf S. baut, zwei- oder sogar vieldeutig. Darum scheint es mir durchaus nöthig, von den greifbaren und nicht doppelsinnigen Factis auszugehen und darnach das Urtheil über die fraglicheren Punkte folgen zu lassen. Schon viel zu lange hat die Kritik des Pentateuchs geschwärmt auf den Wegen, auf denen Schrader auch jetzt noch umherirrt. Wäre da zum Ziel zu kommen, es wäre längst erreicht.

Ich verkenne darum nicht den Werth von Schrader's Arbeit, ich bedaure nur, dass er beim Ende angefangen hat und in Folge davon zum eigentlichen Anfang nicht gekommen ist. Erst müssen mit fester Hand die Hauptlinien gezogen sein, ehe mit Aussicht auf Erfolg Versuche angestellt werden können, um die kleineren Züge zu bestimmen. Das Studium der Details ist natürlich nicht überflüssig für die Feststellung der Richtung der Hauptlinien, aber sobald dies Studium einige wirklich feste Punkte ergeben hat, muss man von da aus weiter gehen und das Terrain vorläufig übersehen, statt fortwährend in den Details stecken zu bleiben — um endlich mit einem runden Resultat zum Vorschein zu kommen, dem nichts weiter gebricht, als das Fundament. Was Comte (cours de phil. posit. IV 300 ss.) über das Verhältniss zwischen der Beobachtung der Fakta und der Bildung einer allgemeinen Theorie, insbesondere über die Unentbehrlichkeit dieser letzteren für die erstere, vorbringt, verdient M. E. auch bei der literarischen Kritik beherzigt zu werden.

Aus den gegen seine Hypothese eingewandten Bedenken hat endlich Graf selbst († 16. Juli 1869) noch das Facit gezogen, in Merx' Arch. I S. 466—77. Es sind wichtige Concessionen, welche er Riehm und Nöldeke macht. Zuerst bekennt er, mit Unrecht die Ergänzungshypothese festgehalten zu haben, und erklärt sich nunmehr für Hupfeld. Sodann haben seine Kritiker ihn überzeugt, dass die Zerreissung der Grundschrift unhaltbar ist: Gesetzgebung und Geschichte gehören zusammen. Aber wenn nun die Gesetzgebung exilisch und nachexilisch ist, dann auch die dazu gehörenden Erzählungen. Es ist nur die Gewöhnung — schreibt er S. 468f. — welche der Anerkennung im Wege steht, dass die Grundschrift den jüngsten Theil des Pentateuchs bildet; es wird uns schwer, die Schöpfungsgeschichte in Gen. 1. nicht als die Grundlage des Folgenden anzusehen. Für diese Behauptung sucht Graf nun den Beweis zu liefern. Er geht den Hexateuch durch

Digitized by Google

und weist auf die Zeichen für die Posteriorität der Erzählungen der Grundschrift. Er sucht ausserdem zu zeigen, dass letztere die jehovistischen Berichte voraussetzen und von Anfang an mit Rücksicht auf sie geschrieben seien, um damit ein Ganzes zu bilden. Dies ist eine Frage für sich, über die ich vorläufig mich nicht auszusprechen wünsche. Nichts hindert, Graf hinsichtlich der Altersbestimmungen der priesterlichen Erzählungen Recht zu geben und in Bezug auf ihr Verhältniss zu den älteren Berichten von ihm abzuweichen. Irre ich mich nicht, so hat Graf die Kritik des Pentateuchs auf die rechte Spur zurückgebracht, und nun zuletzt, durch runde Widerrufung der Irrthümer, in die er verfallen war, die vornehmsten Hindernisse gegen die allgemeine Anerkennung der durch ihn gewonnenen Resultate hinweggeräumt.

§. 85. So weit Kuenen. Einiges soll hier, z. Thl. zurückgreifend, noch nachgetragen und dabei, so weit es thunlich ist, auseinander gehalten werden 1) die Scheidung der Quellen, 2) die Untersuchung über ihr Altersverhältniss [1]).

Hupfeld's Ansicht, dass der Jehovist nicht ergänzt, sondern ein unabhängiges und selbständiges Werk geschrieben habe, und dass daneben, namentlich in Gen. 20—22. 28. 31. 32. 37. 39—50 noch ein (s. g. zweiter) Elohist von der Grundschrift zu unterscheiden sei, der mit dem Jehovisten in näherer Verwandtschaft stehe, ist gegenwärtig fast allgemein anerkannt. Schon durch Ilgen (§. 33) und Ewald [2]) angebahnt, liegt sie zu Grunde in Ed. Böhmer's hebräischer Ausgabe der Genesis (Halis 1860) und in seiner Übersetzung ihrer drei Quellenschriften (Halle 1862), sowie in Eb. Schrader's Studien zur Kritik und Erkl. der biblischen Urgeschichte Gen. 1—11 (Zürich 1863). Auch Nöldeke, in der S. 163 ff.

[1]) Vgl. die Übersicht von Merx in dem Nachwort zur 2. Aufl. von Tuch's Commentar zur Genesis (Halle 1871) S. LXXIX—CXXII.

[2]) Vgl. Kamphausens Hinweis auf die Bedeutung von Ewalds im J. 1831 abgegebener Erklärung (§ 34): Ewald nahm zwei selbständige Schriften an, eine elohistische, und eine jüngere unabhängig von jener entstandene jehovistische, welche beide nicht ohne Benutzung noch älterer schriftlicher Aufzeichnungen verfasst seien. Diese beiden Schriften liess er durch einen dritten Hebräer „zu einem Ganzen vereinigen, nicht ohne Plan, sondern so, dass er die ältere Schrift zum Grunde legte und diese mit den Erzählungen der späteren vermehrte und ergänzte, überall aber selbständig und nicht ohne geschickte Verbindung und Auswahl." Dabei betonte Ewald, dass doppelte oder sich widersprechende Erzählungen über dieselbe Thatsache nach dem Sinne dieses letzten (vordeuteronomischen) Verfassers sich nirgends finden. Als Grund aber, weshalb er sich der Ergänzungshypothese nicht anschliesse deutete Ewald mit Recht an, „der Unterschied der Darstellung und der Ideen der späteren Stücke sei zu gross, als dass man glauben könnte, dass sie in so genauer Beziehung auf die andere zum Grunde gelegte Schrift geschrieben seien." S. die 3. Aufl. dieser Einleit. S. 232.

Digitized by Google

citirten Abhandlung geht bei der literarischen Analyse von Hupfeld aus, fasst aber — was ein bedeutsamer Fortschritt ist — das Verhältniss des Elohisten zum Jehovisten, weit enger als Hupfeld, in der Weise auf, dass der erstere von dem letzteren im grossen Umfange recipirt sei und uns nur in dieser Gestalt vorliege, dass also der Redactor ausser der Grundschrift blos das Werk des Jehovisten benutzt habe. Er gründet sich dabei besonders auf die jehovistische Überarbeitung, welche schon früher grade bei den von Hupfeld der Grundschrift ab- und dem Elohisten zugesprochenen Erzählungen constatirt, aber als Beweis dafür angesehen war, dass der Jehovist der erweiternde Herausgeber der Grundschrift sei [1]).

Die Übereinstimmung der kritischen Ergebnisse in einem der verwickeltsten Fälle hat Kamphausen bei Gen. 6—9 durch folgende Zusammenstellung aufgezeigt. Knobel weist der Grundschrift zu 6, 9—22. 7, 4. 6. 7. 8b—16a. 17—24. 8, 1—19. 9, 1—17. 28, dem Jehovisten 6, 1—8. 7, 1—3. 5. 8a. 16b. 8, 20—22. 9, 18—27. Nach Ewald (Jahrb. VII S. 1—28) hat der Redaktor die Verse 6, 1—8, in der ersten Hälfte stark abgekürzt, aus der jehovist. Darstellung gegeben, 6, 9—22 aus der Grundschrift, während beide Quellen in 7, 1—10 seiner überarbeitenden Hand als Grundlage dienten; im Übrigen stammen 7, 11—8, 5 (ausser 7, 16b 23). 8, 13—19. 9, 1—17 aus der Grundschrift, 7, 16b. 23. 8, 20—22 vom Jehovisten und 8, 6—12 vom Elohisten. Bei Hupfeld, der übrigens seine Quellenscheidung früher veröffentlicht hat als Ewald, fallen auf die Grundschrift 6, 9—22. 7, 6. (7—9). 11. 13—16a. 18—22. 24. 8, 1. 2a. 3b. 4. (Zeitangabe) 5. 13—19. 9, 1—17. 28. 29.

[1]) Der Grundschrift weist Nöldeke (S. 143 f.) zu: Genesis 1, 1—2, 4a. 5. 1—28. 30—32. 6, 9—22. 7, 6. 11. 13—16a. 18—22. 24. 8, 1. 2a. 3b—5. 13a. 14—19. 9, 1—17. (18. 19?). 28. 29. 10, 1—7. 13—20. 22—32. 11, 10—32. 12, 4b. 5. 13, 6. 11b. 12 (theilw.). 16, 1. 3. 15. 16. 17, 1—27. 19, 29. 21, 2—5. 22, 20—24. 23, 1—20. 25, 1—20. 26b. 26, 34. 35. 27, 46. 28, 1—9. 31, 18. 35, 9—16a. 19. 20. 22b—29. 36, 1—19. (20—39?). 37, 1. 2 (theilw.). 46, 6—27. 47, 7—11. 27. 28. 48, 2 (theilw.). 3—7. 49, 29—33. 50, 12. 13. Exodus 1, 1—5. 7. 13. 14. 2, 23 (theilw.). 24. 25. 6, 2—13. 16—30. 7, 1—13. 19. 20 (theilw.). 22. 8, 1—3. 11 (theilw.). 12—15. 9, 8—12. 11, 9. 10. 12, 1—23. 28. 37a. 40—51. 13, 1. 2. 20. 14, 1—4. 8. 9. 10 (theilw.). 15—18. 21 (theilw.). 22. 23. 26. 27 (theilw.). 28. 29. 15, 22. 23 (theilweise?). 27. 16, 1—36 (darin einige spätere Zusätze. 17, 1—15. 19, 2a. 24, 15—18a. 25, 1—31, 17. 35, 1—40, 38. Leviticus 1, 1—26, 2 (mit einigen Zusätzen wie 20, 24. 25, 19—22). 26, 46. 27, 1—34. Numeri 1, 1—8, 22. 9, 1—10, 28. 13, 1—17a. 21. 25. 26 (theilw.). 32 (theilw.). 14, 1—10 (mit späteren Zusätzen). 26—38 (ebenso). 15, 1—16, 1a. 16, 2 (theilw.). 3—11. 16—22. 23. 24 (theilw.). 26 (theilw.). 27 (theilw.). 35. 17, 1—19, 22. 20, 1 (theilw.). 2—13 (mit Zusätzen und Veränderungen). 22—29. 21, 4 (theilw.). 10. 11. 22, 1. 25, 1—5 (stark umgearbeitet). 6—19. 26, 1—3a. 12—58. 59 (theilw.). 60—66. 27, 1—23. (30, 2—17?). 31, 1—54. 32, 2. (3?). 4—6. 16—32. 33 (theilw.). 40. 33, 1—39. 41—51. 54. 34, 1—36, 13. Deuteronomium 32, 48—51 (52?). 24, 1—3. 5—9. Ausserdem Vieles im Buche Josua.

Digitized by Google

dagegen auf den Jehovisten 6, 1—3 (v. 4=Glosse). 5—8. 7, 1—5 (verwischte Spuren in v. 7—9). 16b. 19. 12. 17. 22. 8, 2b. 3a. 4 (ausgen. die Zeitangabe) 6—12. 20—22. 9, 18—27. Böhmer stimmt ganz mit Hupfeld überein, nur dass er 7, 7—9 entschieden der Grundschrift zuweist, 7, 22 dem Jehovisten gibt und dem Redaktor nicht nur 6, 1—4 (abgesehen von den jehovist. fünf ersten Worten von 6, 4), sondern ausser 9, 18b auch 9, 20—27 zuspricht. Auch Schrader hat sich beinah völlig an Hupfeld angeschlossen, indem er aus der Grundschrift ableitet: 6, 9—22 (מים 6, 15=Glosse). 7, 6. 11. 13—16a. 18—21 22 theilw. 24. 8, 1. 2a. 3b—5. 13a. 14—19. 9, 1—17. 28. 29, aus dem Jehovisten 6, 5—8. 7, 1—5. 7. 16b. 10. 12. 17. 22. 8, 2b. 3a. 6—12. 13b. 20—22. 9, 18a, vom Redaktor 6, 1—4. 7, 8. 9 (in der jetzigen Gestalt). 7, 23 (der aus 2, 7 entlehnte Ausdruck im ersten Gliede) 9, 18b—27. Mit der Herleitung des ganzen Abschnitts 9, 18b—27 vom Redaktor erklärt sich Nöldeke nicht einverstanden, sonst aber stimmt er seinen Vorgängern vollständig bei, nur dass er nicht bloss in 7, 8. 9, sondern auch in 7, 7 eine zum Zweck der Harmonistik vorgenommene Ausarbeitung der ursprünglich kurzen Worte des Jehovisten von Seiten des Redaktors erblickt. S. die 3. Aufl. dieser Einl. S. 249 f.

Dillmann, in der neuen Bearbeitung des Knobelschen Commentars zum Hexateuch, von der bis jetzt die Genesis erschienen ist (Leipz. 1875), verweist zwar definitiv auf eine Schlussabhandlung, die hinter dem B. Josua folgen solle, gibt aber zur vorläufigen Orientirung Folgendes als seine Ansicht über die Composition der Genesis zu erkennen. Dreierlei selbständige und für sich verständliche Schriften laufen durch, die Grundschrift, der Elohist und der Jehovist. Der Jehovist ist nicht nur im Stoffe vom Elohisten abhängig, sondern er hat auch grössere Stücke desselben formell entlehnt; doch hat der Redaktor (=Nr. 4) den Elohisten nicht bloss so weit er vom Jehovisten recipirt ist, sondern auch in seiner ursprünglichen und selbständigen Gestalt gekannt und benutzt, so dass derselbe uns nun in eigenthümlicher Doppelgestalt vorliegt. Man sieht, dass in der Hauptsache Dillmann ebenfalls durchaus mit Hupfeld übereinstimmt: dabei wird es nun wohl auch in Zukunft, was die Analyse betrifft, sein Bewenden haben. Die Genesis ist auch für den übrigen Hexateuch (vgl. oben S. 159 ff.) massgebend, nur dass hier dann noch das Deuteronomium und dessen Einarbeitung hinzutritt[1]).

[1]) Mir unbekannt ist M. M. Kalisch, a historical and critical comm. on the O. T. with a new translation, wovon bisher erschienen sind 1) Genesis, 2) Exodus, 3) Lev. 1—10, 4) Lev. 11—27. Von kleineren Abhandlungen gehören hierher: Merx, krit. Unters. über die Opfergesetze Lev. 1—7, in Hilgenfelds Ztschr. 1863. S. 41 ff. S. 164 ff. Klostermann, das Lied Mose und das Deuteronomium, in den Stud. und Krit. 1871. S. 249 ff. (1872.

Digitized by Google

§. 86. Was das Altersverhältniss der Quellen betrifft, so hat Kuenen Recht zu behaupten, Graf habe hier die Kritik wieder auf die rechte Spur zurückgebracht. Sie ist nemlich schon einmal auf dieser Spur gewesen, Graf hat nur wieder aufgenommen, was zunächst de Wette begonnen und darnach George[1]) und Vatke durchgeführt haben; vgl. die oben S. 4 angeführten Werke. Namentlich ist Vatke, der feinste Beobachter des Alten Testaments, ihm fast überall zuvorgekommen und hat vielerwärts weiter und richtiger gesehen als er. Wenn man aber dies jetzt einsieht, so wird Graf's Bedeutung dadurch nicht geschmälert; denn dass man es einsieht, ist zum grösseren Theil sein Verdienst, zum kleineren auch das Hupfeld's, der die falschen Vorstellungen über die Composition des Pentateuchs, namentlich über die Abhängigkeit des „Ergänzers" von der „Grundschrift" für alle Zeit beseitigt hat.

Ausser seinem S. 4 citirten Hauptwerke hat Graf noch folgende kleinere Beiträge für das in Rede stehende Problem geliefert: 1) De templo Silonensi, ad illustrandum locum Jud. 18, 30. 31. Meissener Programm zum 5. Juli 1855. 2) Der Segen Mose's (Deut. 33) erklärt. Leipzig 1857. 3) Im Commentar zu Jeremia (Leipzig 1862) die Erklärung von Jer. 7, 21 ff. 4) Der Stamm Simeon. Meissener Prog. zum 5 Juli 1866. 5) Zur Geschichte des Stammes Levi; in Merx' Archiv I S. 68—106. S. 208—236. Zur allgemeinen Orientirung leistet vielleicht besonders dieser letzte Aufsatz empfehlenswerthe Dienste. Noch empfehlenswerther zu diesem Zweck sind aber die beiden kurzen Aufsätze eines anderen Schülers von E. Reuss, des Pfarrers J. Orth in der Nouv. Rev. de Théol. III 384—400, IV 350—60 (Paris 1859 f.) ausgezeichnet durch eine bündige Simplicität und durch eine eigenthümliche keineswegs unangenehm berührende Gemüthsaufregung, mit welcher der in eine Art Seelenkampf gerathene Vf. seine Forschungen den Brüdern mittheilt, um Rath zu finden für die ihm daraus erwachsene Anfechtung.

Noch ein Schüler von Reuss ist hier zu erwähnen, Aug. Kayser in Strassburg. Seine Abhandlung über das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels (Strassb. 1874) verfolgt ähnliche Absichten

S. 230 ff. S. 450 ff.). Joh. Hollenberg, die deuteronom. Bestandtheile des B. Josua, ebendas. 1874 S. 462 ff. Vgl. desselben Vf. Programm über die alex. Übers. des B. Josua (Mörs 1876) S. 15.

[1]) George hat auch den einzigen, zwar geistreichen aber nicht mit genügenden Mitteln unternommenen, Versuch gemacht zu einer Geschichte der hebräischen Tradition, d. h. zur Darstellung des Processes, der in verschiedenen Zeiten zu verschiedenen Ausgestaltungen des traditionellen Stoffes führen musste. S. Mythus und Sage, Berlin 1837 (145 S.).

Digitized by Google

wie die oben S. 161 ff. characterisirte von Dr. W. H. Kosters. „Nach Hupfeld's Arbeit ist die Priorität der Grundschrift nicht mehr selbstverständlich. Es bleibt die Möglichkeit offen, dass sie jüngeren Ursprungs sei als die übrigen Theile des Pentateuchs. Die Untersuchung, wie es sich damit verhalte, ist der Gegenstand dieser Schrift. Sie versucht es, auf rein literarhistorischem Wege, aus Citaten und Anspielungen in den übrigen Schriften des Alten Testamentes, ein Ergebnis über das relative Alter der verschiedenen Bestandtheile des Pentateuchs zu gewinnen. Da das Interesse derselben in der Frage culminirt, welches um die Zeit des Exils die Beschaffenheit dieses Buchs gewesen ist, ist ihr die Aufschrift gegeben: Das vorexilische Buch der Urgeschichte und seine Erweiterungen. Es bestand dasselbe, um das Ergebnis hier zum voraus anzugeben, mit Ausnahme des unter Josua verfassten und nicht sehr lange nachher damit verbundenen Deuteronomiums, ausschliesslich aus der jehovistischen Erzählung und Gesetzgebung, während die übrigen Bestandtheile, das elohistische Buch mit einbegriffen, exilischen oder nachexilischen Ursprungs sind. Einen festen Boden gewinnt die Untersuchung erst durch genaue Sondirung der Urkunden. Eine solche ist daher vorauszuschicken, so dass diese Schrift in zwei Theile zerfällt 1) eine kritische Analyse zur Feststellung der Urkunden (S. 6—116), 2) eine Untersuchung über das Zeitalter in welchem jede einzelne entstanden ist (S. 117 bis 198)." In diesen Worten wird von dem Vf. selbst Inhalt und Ziel seiner Arbeit angegeben. Im ersten Theile wendet er sich häufig mit Recht gegen Nöldeke's Streben, nicht bloss in Zweifelsfällen die Grundschrift zu bevorzugen, sondern auch gegen alle Evidenz dieselbe auf Kosten des Jehovisten zu erweitern und möglichst lückenlos zu gestalten. Im zweiten Theile untersucht er namentlich die historischen Voraussetzungen des Deuteronomiums und der geschichtlichen Bücher des A. T., und ausserdem das Verhältnis der Gesetzgebung Ezechiels (c. 40–48) zu derjenigen der Grundschrift. Leider wiederholt er dabei die Hypothese Graf's, dass Lev. 17—26 direkt von Ezechiel verfasst seien — was um so weniger nöthig war, da dies ein völliger Nebenpunkt ist, aber gelegentlich zu dem Glauben Anlass gegeben hat, als sei mit seiner Widerlegung irgend etwas gegen die Hauptposition ausgerichtet.

Mit wohlthuendem Eifer für die Sache vertritt Riehm die frühere Meinung über die Priorität der Grundschrift. Das Zugeständnis der thatsächlichen Wirkungslosigkeit und Unbekanntschaft ihrer Gesetze in der vorexilischen Zeit glaubt er mit der Annahme einer verschämten Latenz paralysiren zu können, Stud. und Krit. 1868 S. 372 ff. Was aber ihre Erzählungen

Digitized by Google

betrifft, so erscheint es ihm erstaunlich, dass Graf, in seinem letzten Aufsatz (Merx, Archiv I 466 ff.), auch diese in das Schicksal der Gesetze hineinzuziehen gewagt hat, Stud. u. Krit. 1872 S. 283 ff. Sofern er nun sein Befremden darüber ausspricht, dass Graf, der früher — in einer Art Selbstwiderspruch — den Jehovisten als Ergänzer der Grundschrift angesehen hatte, jetzt den Spiess umdreht und die Grundschrift für eine Ergänzung des Jehovisten ausgibt, ist er vollkommen im Rechte; in der That „gilt Alles, was Hupfeld in einer auch für Graf überzeugenden Weise für die Selbständigkeit des Jehovisten geltend gemacht hat, mutatis mutandis auch von den elohistischen Stücken." Aber mit den Instanzen, die er gegen die Hauptsache einbringt, dass nemlich in den Erzählungen der Grundschrift nichts liege, was den aus ihren Gesetzen sich ergebenden Schlüssen über ihre Posteriorität entgegenstehe, constatirt Riehm nur, dass ihm durch jene Aufstellung das Concept gründlich verrückt ist.

Zuerst beruft er sich auf den bedeutenden Gegensatz zwischen der Sprache der Grundschrift und der der exilischen und nachexilischen Schriften. Hier ist die Wahrheit nur halb gesagt, denn dieser Gegensatz besteht nicht allein zu der späteren, sondern auch zu der ganzen früheren Literatur; ja zu der letzteren tritt er noch weit schärfer hervor. Wir wissen, dass die Sprache des Jehovisten die der älteren Erzählungen in den histor. Bb. und der älteren Propheten ist; für die Sprache der Grundschrift fehlen (abgesehen von Richt. 19—21) die Vergleichungspunkte. Dagegen von Ezechiel an werden die Berührungen häufiger; bei der Chronik mögen sie allerdings zum grossen Theil auf Reminiscenz beruhen. Ihre Absonderlichkeit behält freilich die Grundschrift (ähnlich wie Ezechiel) dennoch; dieselbe beruht auf ihrer Spracharmuth (epische Gleichförmigkeit lautet der Euphemismus, aber wo ist in Gen. 5. 17. 23. Exod. 25 ff. Num. 1—9 und selbst in Gen. 1, 1—2, 4 die Poesie!), auf der steten Wiederholung derselben Formeln, die es so leicht macht sie überall zu erkennen und auszuscheiden. Nur die grade hier sehr häufigen technischen Termini (z. B. Exod. 25 ff.) machen das Speziallexicon etwas umfangreicher, beweisen aber natürlich nichts gegen die eben gemachte Bemerkung. Rechnet man nun die starr ausgeprägte Individualität ab und bringt nur die allgemeinen Indicien in Anschlag, so kommen z. B. in Gen. 1 folgende spätere, grossentheils aramaisirende Ausdrücke Formen und Bedeutungen vor: בראשית (im Anfang), ברא (Spezialwort für die göttl. Schöpferthätigkeit) תהו ובהו, רחף, רקיע (kein Blech, sondern firmamentum), הבדיל, נקוה, ימים (st. יום), מין, ישרץ, רמש, וכר ונקבה, דמות, צלם, רדה, כבש — vgl. Jahrbb. für D. Theol.

Digitized by Google

1877 S. 457. Die Sache ist, dass Riehm's Vorstellungen über die hebräische Sprachgeschichte den Thatsachen nicht ganz entsprechen.

Weiter soll die gesammte Haltung und Art der Geschichtschreibung in der Grundschrift ihr höheres Alter bezeugen. Die summarische Kürze der Erzählung könnte allerdings dafür geltend gemacht werden, wenn dieselbe nicht durch beispiellose Weitläufigkeit (Gen. 1. 5. 17. 23. Exod. 25 ff. Num. 1 ff.) aufgewogen würde und nicht, bei Leerheit des Inhalts, hinausliefe auf ausschliessliche Markirung des Plans, des skeletarischen Grundrisses, welcher den Rahmen für die Gesetzgebung abgeben soll. Riehm gesteht zu, man merke es der Berichterstattung überall an, dass der Vf. viel ausführlicher hätte erzählen können; dies setze allerdings eine vollere Kunde von der Patriarchengeschichte voraus, aber nicht nothwendig eine schriftlich verzeichnete, sondern eine mündlich überlieferte. Aber aus der mündlichen Überlieferung kann der feste Plan nicht erklärt werden, sondern der kommt erst mit der Aufzeichnung hinein und wird allmählich fester und fester, bis er gar wie in der Grundschrift als die Quintessenz des Ganzen gilt. Ja wenn der Plan, die Ordnung durch die Sachen selbst gegeben wäre, wenn wir mit anderen Worten auf dem Boden der Geschichte ständen! Dann würde Riehm Recht haben zu sagen, dass wie in dem Buch der Könige die trockenen chronistischen Daten authentischer seien als die blühenden Erzählungen, ähnlich auch im Pentateuch die Prosa im Vergleich zur Poesie. Aber wie steht's mit Gen. 5? Soll es Adam dem Seth auf den Arm tätowirt haben, in welchem seiner Jahre er ihn gezeugt habe, und soll sich diese Procedur bei den folgenden Gliedern verdoppelt und verzehnfacht haben? Oder beruht Gen. 5 (vgl. den Abbé Fleury bei Astruc, conjectures S. 8) auf mündlicher Tradition? Offenbar gelten vielmehr für die Ursprünglichkeit der Sage die umgekehrten Kriterien wie für die Ursprünglichkeit der wirklichen Historie: da ist sie am weitesten vom Ausgangspunkte entfernt, wo sie in geschlossenem Zusammenhang, in trockenem Tone, mit genauer Chronologie auftritt. An dem Stoffe der Erzählung ist der Grundschrift wenig gelegen, er wird zur Einleitung oder Exemplificirung der mosaischen Cultusgesetzgebung (Exod. 25 bis Num. 10 ff.) bearbeitet. Die Lokalsagen der Genesis berichten ursprünglich grösstentheils die Weihung der berühmtesten israelit. Cultusstätten durch die Theophanien, welche den Patriarchen dort zu Theil geworden sind und die Heiligkeit des Bodens angezeigt haben. In der Grundschrift aber sind sie dieses ihres Lebens beraubt. Weil es schon seit Mose nur ein legitimes Centralheiligthum gibt, so dürfen die ketzerischen Altäre von Sichem Bethel Beerseba Ra-

Digitized by Google

math-Masseba auch nicht von Abraham Isaak und Jakob inaugurirt sein; weil der Opferdienst nicht einfach, wie das Gebet, seit jeher die Weise aller Welt (und so auch Israel's) ist, die Gottheit zu ehren, sondern ein auf specifischer Offenbarung beruhendes mosaisches Institut, so dürfen auch die Patriarchen — zwar schlachten, aber — nicht opfern. Unter denselben Gesichtspunkt fällt das von Riehm hervorgehobene Fehlen alles Mythologischen in der Grundschrift; der Historie gereicht das zur Empfehlung, aber auch der Sage? Die Vorstellung von der Einführung des nationalen Gottes Jahve im Augenblick der Geburt der Nation selber (Exod. 6) ist offenbar ebenfalls Theorie, der zu lieb Josua vorerst Hosea geheissen haben muss, als sei das = Jehosua minus Jeho. Dass der Name El (aber bei Leibe nicht Schaddai) älter ist als Jahve, soll darum nicht geleugnet werden, obwohl Riehm sich hätte bedenken sollen die obscuren Dutzendnamen Num. 1. 8. 14 dafür geltend zu machen; vgl. die Bemerkung Vatke's S. 675, worin mehr Weisheit steckt als in dem Buche von Dr. E. Nestle über die israelitischen Eigennamen. Die Grundschrift hat die alte Sage, da sie dem Aussterben nahe war, rationalisirt; das ist es, was ihr zu Anfang dieses Jahrhunderts die Herzen der Theologen gewonnen hat. Zudem hegen einige für eine ordentliche Entwicklung begeisterte Leute die Vorstellung, als sei in der ersten Phase das erste Viertel der mosaischen Religion erschienen, darauf das zweite und dritte hinzugekommen, während indessen die übrigen Viertel leere Örter blieben, und endlich sei dann unter Mose mit dem vierten Viertel das Ganze voll geworden und für alle Zeit so geblieben.

Noch führt Riehm den prophet. Charakter des Jehovisten gegenüber dem priesterlichen der Grundschrift als Beweis der Posteriorität des ersteren an, da es doch wahrscheinlich sei, dass die Priester als Träger der ATlichen Religion den Propheten vorhergegangen seien[1]). Sie gingen aber bekanntlich nicht bloss vorher, sondern folgten noch viel mehr nach: es fragt sich also, welche Priester diejenigen der Grundschrift sind, die einzeln auftretenden und in keiner Beziehung autonomen Priester des Alterthums oder die kastenmässig abgeschlossene, die „Gemeinde" im Namen Gottes beherrschende Hierokratie der späteren Zeit. Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Übrigens ist die verbreitete Ansicht, die Erzählung des Jehovisten sei prophetisch, nur halb richtig. Im Grunde ist sie durchaus vorprophetisch. Soll etwa ein Amos den ihm greuligen Cultus zu Beerseba nebst Zubehör

[1]) Dies ist, obwohl nicht im Sinne Riehms, zuzugeben. Vgl. Vatke S. 412—415 und Jahrbb. für D. Theol. 1876. S. 157 (wo Z. 16 von unten zu lesen ist im Grunde für ein Grund).

Digitized by Google

mit so viel Liebe bis auf seine heiligen Ursprünge verfolgt und mit erzväterlichem Glanze umwoben haben? Die Antithese Prophetie und Cultus für Jehovist und Grundschrift ist vollkommen falsch, es stehen sich vielmehr gegenüber der alte volksthümliche vorprophetische Cultus und der reine legitime mosaische Cultus. Vgl. Vatke S. 457 ff., Theol. Literaturzeitung 1877 S. 98. 99. — Was Riehm sonst zur vergleichenden Charakteristik des Jehovisten und der Grundschrift bemerkt, geht hauptsächlich aus von der Anschauung des Unterschiedes der Schöpfungsberichte in Gen. 2. 3 und Gen. 1. Man muss dabei natürlich in Abrechnung bringen, dass der eine Schriftsteller ein Genius und der andere ein Systematiker ist, der eine ein Poet, der andere ein Pedant. Was die allgemeinen Indicia betrifft, so ist die Welt- und Gottesanschauung von Gen. 1 äusserlich viel fortgeschrittener, „würdiger"; es ist kein Zufall, dass die Naturwissenschaft immer hier, und nicht an Gen. 2. 3 angeknüpft hat. Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden, so wie auch Riehm's Versuch, den Dekalog für die Grundschrift zu gewinnen — auf Grund eines dem Deuteronomiker noch nicht vorliegenden Redaktionszusatzes (Jahrbb. für D. Theol. 1876 S. 558 f.) — mit Stillschweigen übergangen werden muss, zumal da dadurch doch nichts gewonnen wäre. Im Ganzen und Grossen ist Riehm's Hauptfehler der, dass er der Grundschrift historische Authentie zu vindiciren sucht, nicht ahnend, dass dies das Schlimmste ist, was man ihr nachsagen kann. Vgl. oben §. 82. 84, was Kuenen über Colenso's und Nöldeke's Bedeutung gesagt hat[1]).

§. 87. Zum Schluss möge hier noch eine positive Hypothese über die Composition des Hexateuch und die Altersfolge der Quellen skizzirt werden. Vgl. J. Wellhausen, die Composition des Hexateuchs; in den Jahrbb. für Deutsche Theologie 1876. S. 392—450 (die Genesis). S. 532—602 (die Erzählung der übrigen Bücher des Hexateuchs). 1877. S. 407—479 (die grossen Ge-

[1]) Noch sind hier zu erwähnen 1) P. Kleinert, das Deuteronomium und der Deuteronomiker, Bielef. und Leipzig 1872. — W. W. Graf Baudissin, die Anschauung des A. T. von den Göttern des Heidenthums, in den Studien zur semitischen Religionsgeschichte (Leipzig 1876), S. 49—177. — Rudolf Smend, Moses apud Prophetas, Halis Sax. 1875. — Derselbe, über die von den Propheten des 8. Jahrh. vorausgesetzte Entwicklungsstufe der isr. Religion; Studien und Krit. 1876. S. 599 ff. — Franz Delitzsch, der Esra der Überlieferung und der Esra der neuesten Pentateuchkritik, Ztschr. für luth. Theol. 1877. S. 445 ff. — Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs, ebendas. S. 401 ff. — Derselbe, Ezechiel, Stud. und Krit. 1877. S. 391 ff. 2) Kuenens und seiner Schüler Beiträge in der Leidener Theol. Tijdschrift, durch alle Jahrgänge. — Derselbe, de vijf Boeken van Mozes, Leiden 1872. — Lagarde, Gött. G. A. 1870. S. 1557 ff. Symmicta (1877) S. 116 ff.

Digitized by Google

setzeskörper des Pentateuchs hinsichtlich ihrer inneren Structur und ihrer Verbindung mit der Erzählung).

Der Jehovist (JE) ist aus zwei Quellen zusammengeflossen, deren eine (J) ebenfalls den Gottesnamen Jahve, die andere (E) Elohim gebraucht. Davon ist der Einfachheit wegen zu abstrahiren, dass J und E erst mehrere vermehrte Ausgaben durchlaufen haben, ehe sie vereinigt wurden. Mit JE, einem Geschichtsbuche, dem nur ganz kurze Gesetze (Exod. 20—23. 34) an passender Stelle eingefügt waren, ist das Deuteronomium verbunden, welches ursprünglich lediglich ein Gesetzbuch war; und zugleich ist der ganze Hexateuch (soweit er = JE, also namentlich mit völliger Ausnahme des Leviticus) deuteronomistisch überarbeitet, am schwächsten in der Genesis, stärker in Exodus und Numeri, am stärksten im B. Josua. Neben JE + Dt steht selbständig ein anderes gleichfalls historisch-gesetzliches Werk, nemlich der Priestercodex, wie die s. g. Grundschrift passender Weise zu benennen ist. Seine Grundlage, welche in der Genesis fast rein hervortritt, sonst aber in der umfangreichsten Weise durch die Arbeit einer ganzen Schule erweitert ist, ist das Vierbundesbuch (Q), ein Werk, welches sich dadurch auszeichnet, dass es die Gesetze in einen strengen historischen Rahmen stellt und sie am liebsten auch in historischer Einkleidung vorträgt. Der letzte Redaktor des Hexateuchs (R), der JE + Dt mit dem P.C. zusammengearbeitet hat, fusst auf dem Priestercodex, geht von seinen Vorstellungen aus und gebraucht seine Ausdrucksweise.

Die Frage nach dem Altersverhältnis der Quellen läuft gegenwärtig auf eine Vergleichung von JE + Dt mit dem P.C. hinaus; die Frage, ob J oder E älter sei, darf vor der Hand noch gar nicht aufgeworfen werden. Die Entscheidung liegt darin, dass JE von Einheit des Cultus nichts weiss, das Deuteronomium dieselbe als eine neue bisher nicht dagewesene Einrichtung postulirt, der Priestercodex dagegen sie als selbstverständlich von jeher bestanden und in all ihre Consequenzen entwickelt voraussetzt. Also ist der Priestercodex nicht bloss jünger als JE, sondern auch jünger als das Deuteronomium. Er ist das Gesetz der „Gemeinde" des legitimen Gottesdienstes, nicht „des Volkes Israel". Dazu stimmen alle anderen Merkmale.

Die Angst, als falle mit dem schriftlichen Cultusgesetze der Cultus selber als Praxis der alten Zeit dahin, ist sehr überflüssig. Legem non habentes natura faciunt legis opera. Freilich ist dadurch, dass die Natur Gesetz ward, auch ein qualitativer Unterschied des altisraelitischen und des mosaischen Cultus entstanden. S. darüber die Pharisäer und die Sadducäer S. 12—15.

Digitized by Google

II.

Die geschichtlichen Bücher.

Digitized by Google

Digitized by Google

Das Buch der Richter.

(3. Aufl. § 143—146. — 1. Aufl. S. 341—352).

§ 88. Bei dem gänzlichen Mangel positiver Angaben über die Entstehung der sogar allesammt anonymen Geschichtsbücher des A. T. bleibt um irgend einen Aufschluss zu gewinnen nur die Analyse des Inhalts übrig. Dass sich dabei die formalen und literarischen Fragen nicht unter Ausschluss der materialen und historischen behandeln lassen, liegt auf der Hand.

Das Buch der Richter heisst hebräisch שופטים, in der LXX und Vulg. *κριταὶ* und lib. indicum, aber bei Philo (de confus. ling. §. 26. M. I 424) *ἡ τῶν κριμάτων βίβλος*, ähnlich wie *βασιλειῶν* st. regum. Es zerfällt in drei Theile; der mittlere ist der Haupttheil und steht selbständig und abgeschlossen für sich, wodurch die beiden anderen etwas Zusammenhangloses und Fragmentarisches erhalten.

A. 1, 1—2, 5.

§. 89. Durch die mit Jos. 1, 1 gleichlautende Einleitungsformel „und es geschah nach dem Tode Josua's" wird dies Stück an das B. Josua angeknüpft. Aber in Wahrheit ist es keine Fortsetzung, sondern eine Parallele dazu, die sachlich an den Pentateuch anschliesst und wohl die Eroberung des ostjordanischen, aber nicht die des westjordanischen Landes voraussetzt, diese vielmehr erst selber erzählt und zwar in einer ganz anderen Weise als wie es im B. Josua geschieht.

Dort hat Josua, in mehreren von ganz Israel gemeinschaftlich geführten Feldzügen, das ganze Land von Gilgal aus erobert und es zu Silo den einzelnen Stämmen ausgetheilt, von denen es darauf ohne weiteren Kampf in Besitz genommen ist. Hier ist zu Anfang (1, 1) ganz Israel noch im Lager zu Gilgal 2, 1 (womit 1, 7. 10. 16ff. und 1, 22 stimmen) beisammen, von da ziehen die einzelnen Stämme allein aus um sich, wo es gelingt, ein Los (1, 3. 18, 1. Jahrbb. für deutsche Theol. 1876 S. 598) zu erkämpfen, zuerst (nicht: im Vortrab!) Juda in Gemeinschaft mit Simeon und einigen nicht eigentlich zu Israel gehörigen Geschlechtern, sodann Joseph, an

Digitized by Google

den sich die übrigen westjordanischen Stämme anschliessen. Die Einheit Israels, vertreten durch den Mal'ach 2, 1 (Exod. 23, 20), ist nur eine ideelle, Josua als der gemeinsame Herzog wird gar nicht erwähnt, und statt dass er im Auftrage und auf directe Eingebung Jahve's handelt, befragen 1, 1 die B'ne Israel das Orakel — was im B. Josua ebenso unerhört ist wie im Pentateuch. Wenn hierdurch das Nacheinander von Jos. c. 1—24. und Richt. 1, 1—2, 5 unmöglich gemacht und das Statteinander gefordert wird, so kommt noch hinzu, dass nicht wenige Stellen unseres Cap. wörtlich oder ähnlich auch im Josua vorkommen und dass es gar nicht auffallen würde, das ganze Capitel darin verarbeitet zu sehen. Es scheint, dass in der gegenwärtigen Gestalt des B. Josua eine ältere Version restweise erhalten ist, die mit der von Richt. 1 näher verwandt war. Vgl. Jos. 9, 4—7. 12—14, wo statt Josua vielmehr der israelitische Mann handelt (Jahrbb. 1876. S. 594. 585).

Drei Abschnitte: a) 1, 4—21 ziehen die Judäer gegen die Kanaaniter und Phereziter (= die städtische und ländliche Bevölkerung) und schlagen den Adonibezek zu Bezek (in der Nähe Jerusalems v. 7 und Gibea's 1. Sam. 11, 8), der an Adonisedek von Jerusalem (*Αδωνιβεζεκ* Jos. 10, 1) erinnert; sie erobern v. 8 Jerusalem, darauf Hebron v. 10, und weiter den Negeb v. 16. 17, wo sich Kain zu Arad und Simeon zu Horma niederlässt, endlich sogar Gaza Aškalon und Ekron. Die einzelnen Züge der Erzählung sind anekdotisch, z. Th. unhistorisch (v. 8. 18) und ausserdem sich nicht ganz gleichartig. Der 9. Vers fällt durch die Allgemeinheit der Ausdrucksweise auf, v. 11—15 stimmt im Grunde nicht zu v. 10, wo Juda und nicht Kaleb als Eroberer Hebrons erscheint, v. 19—21 scheint angehängt, denn v. 19 ist Correctur zu v. 18, v. 20 zu v. 10, v. 21 zu v. 8. — b) 1, 22—36 Jeseph zieht (von Gilgal aus) gegen Bethel und gewinnt die Stadt durch Verrath; dies ist Alles was von der Eroberung des mittleren und nördlichen Landes gesagt wird. Von den übrigen Stämmen wird im Anschluss an Manasse v. 27 und Ephraim v. 29 nur angegeben, welche Städte ihres Loses im Besitze der Kanaaniter geblieben und erst, als Israel stark ward (d. h. in der Königszeit), tributpflichtig geworden seien; Benjamin und Issachar werden ignorirt oder unter Joseph mit inbegriffen. Dan wohnt v. 34f. noch nicht unter dem Hermon, sondern westlich von Juda und Ephraim, die Amoriter (nicht wie sonst die Kanaaniter, aber auch nicht die Philister) verdrängen ihn aus den einst von ihm besessenen Städten (anders wie v. 27. 29. 30. 31. 33), die nachgehends von Joseph unter isr. Hoheit zurückgebracht werden. Die Angabe v. 36, das Gebiet der Amoriter habe sich von der Südgrenze Juda's

Digitized by Google

an weiter aufwärts nach Norden erstreckt, stimmt nicht zu der Anschauung von v. 1—33 und trägt nichts zur Aufklärung über die v. 34. 35 gemeinten Amoriter bei, welche von der Ebene her den Stamm Dan in's Gebirge drängten. — c) 2, 1—5. Nachdem von Gilgal aus das Land erobert ist, rückt das religiöse Centrum Israels von da weiter, nicht wie im B. Josua nach Silo, sondern in die Nähe von Bethel 1, 22ff., wo nach Gen. 35, 8 בכים zu suchen ist, vgl. LXX 2, 1 *καὶ ἀνέβη ἄγγελος κυρίου ἀπὸ Γαλγαλ ἐπὶ Βαιθηλ* (denn dass *καὶ ἐπὶ κλαυθμῶνα* Duplette ist, sieht man aus dem Pl. *κλαυθμῶνες* v. 5 = בְּכִים 2. Sam. 5, 24). Dort wird eine Opferstätte errichtet. Was zwischen v. 1a (bis הבכים) und v. 5b (ויזבחו שם ליי) in der Mitte steht, widerspricht der Anschauung von c. 1, indem es sich der deuteronomischen nähert, und macht die Correktur Bethel (LXX v. 1) fast nothwendig. Auch ist das Opfer v. 5 schwerlich der ursprüngliche und natürliche Schluss des grossen Weinens gewesen; und die Aussprache Bochim statt Bechaim scheint künstlich.

B. 2, 6—16, 31.

§. 90. Der Anfang 2, 6—10 knüpft direct an das Buch Josua 24, 28—31 an (vgl. Esr. 1, 1—3 mit 2. Chron. 36, 22 f.) und setzt das Stück 1, 1—2, 5 nicht voraus, obwohl, da ja letzteres mit Josua parallel läuft, die durch 2, 6ff. eingeleitete Hauptpartie des Richterbuchs sachlich und zeitlich ebenso gut auf Kap. 1 wie auf das B. Josua folgen kann.

Die Abgeschlossenheit und Zusammengehörigkeit von 2, 6—16, 31 ergibt sich 1) aus der Gleichartigkeit des Stoffs, sofern nur hier von den Richtern gehandelt wird und zwar von ihrer zwölf (mit Ausschluss des Abimelech); 2) aus der nur hier durchgeführten schematischen Form der Chronologie und des religiösen Pragmatismus. Jedoch sind die einzelnen Erzählungen, aus denen dieser Haupttheil des Richterbuchs besteht, hierdurch nur in eine äusserliche und leicht ablösbare Verbindung gebracht, während sie in keiner innerlichen und sachlichen Beziehung zu einander stehen.

§. 91. Folgendes ist das chronologisch-religiöse Schema, welches indessen nur bei den sechs s. g. grossen Richtern, nicht bei den sechs kleinen hervortritt. „Und die Kinder Israel thaten was böse ist vor Jahve . . . und Jahve's Zorn ergrimmte über Israel und er verkaufte sie in die Hand Kusan-Risathaims von Aram und sie dienten ihm 8 Jahre. Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve und J. erweckte ihnen einen Helfer . . den Othniel . . . Und das Land hatte Ruhe 40 Jahre, da starb Othniel ben Kenaz“ 3, 7–11. „Und die Kinder Israel thaten weiter was böse ist vor Jahve und J. stärkte gegen sie den Eglon von Moab . . . und sie

Digitized by Google

dienten ihm 18 Jahre. Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve und J. erweckte ihnen einen Helfer, den Ehud . . . Und das Land hatte Ruhe 80 Jahre". 3, 12—30. „Und die Kinder Israel thaten weiter was böse ist vor Jahve nach Ehuds Tode und J. verkaufte sie in die Hand Jabin's von Kanaan . . . Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve, denn er . . . bedrängte sie 20 Jahre . . . (folgt die Hülfe durch Barak und Debora) . . . Und das Land hatte Ruhe 40 Jahre." 4, 1—5, 31. „Und die Kinder Israel thaten weiter was böse ist vor Jahve und er gab sie in die Hand Midian's 7 Jahre . . . Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve . . . (folgt die Hülfe durch Gideon) . . . und das Land hatte Ruhe 40 Jahre in den Tagen Gideons." 6, 1—8, 28. „Und die Kinder Israel thaten weiter was böse ist vor Jahve . . . und Jahve's Zorn ergrimmte über Israel und er verkaufte sie in die Hand der Philister und Ammoniter . . 18 Jahre . . . Und die Kinder Israel schrieen zu Jahve . . . (folgt die Hülfe durch Jephthah) . . . und Jephthah richtete Israel 6 Jahre und er starb und ward begraben in einer Stadt Gileads." 10, 6—12, 7. „Und die Kinder Israel thaten weiter was böse ist vor Jahve und J. gab sie in die Hand der Philister 40 Jahre . . . (folgt Simson) . . . Und er richtete Israel 20 Jahre." 13, 1—16, 31.

Die innerhalb dieses Rahmens vorkommenden Zahlen sind von zweierlei Art, erstens für die Regierungen der Richter oder die Ruhezeiten des Landes, und zweitens für die Interregna oder die Unterdrückungszeiten. Letztere betragen bis zum Antritt Jephthah's, bei dem 11, 26 ein Abschnitt gemacht wird, 8 + 18 + 20 + 7 + 18 = 71, erstere 40 + 80 + 40 + 40 = 200, beide zusammen also 271 Jahre von Othniel oder 301 Jahre (11, 26) von Mose's Tode bis Jephthah; denn Josua hat 30 Jahre, s. Gutschmid bei Nöldeke, Untersuchungen S. 192. Da nun nach 1. König. 6, 1 im Ganzen 480 Jahre (d. h. zwölf 40jährige Generationen, entsprechend 12 Hohenpriestern, Bertheau, Richter und R. S. XIX) vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau im 4. Jahre Salomo's herauskommen müssen und zu den 301 Jahren von Josua bis Jephthah einerseits die 40 J. Mose's, andererseits die 6 J. Jephthah's die 40 J. David's und die 3 ersten J. Salomo's als klare und bestimmte Grössen hinzukommen, so bleiben für die Philisterherrschaft — die 40 J. gedauert hat 13, 1 und auf keinen Fall mit den 20 J. Simson's, den 40 J. Eli's 1. Sam. 4, 18 und dem 20jährigen Interregnum 1. Sam. 7, 2 addirt werden darf, vielmehr wahrscheinlich Simson und Eli einbegreift — und für Samuel und Saul zusammen 90 Jahre übrig.

Die sechs kleinen Richter stehen ausserhalb dieses Schema's;

Digitized by Google

vgl. 4, 1 (ואהוד מת), wo Samgar ganz ignorirt wird. Gegenwärtig sind aber auch sie mit Zeitangaben bedacht; sie haben zusammen (10, 2. 3. 12, 9. 11. 14) 23 + 22 + 7 + 10 + 8 = 70 Jahre, was mit den 71 Jahren der Interregna nahezu sich deckt. Derjenige, der diese kleinen Richter einfügte, wird also die Interregna nicht mitgerechnet haben, sondern bloss die Regierungen oder Ruhezeiten (die διαδοχαί); ausserdem aber wird er die Notiz, dass Salomo in seinem 4. Jahre den Tempelbau begonnen habe, ungenau dahin verstanden haben, dass vier Jahre seiner Regierung damals bereits verflossen gewesen seien: so kommen auch nach dieser Rechnung die 480 Jahre heraus. Die Richtigkeit der ersten Annahme erhellt daraus, dass die Interregna bei den kleinen Richtern regelmässig fehlen, während sie bei den grossen, die in das oben ausgezogene Schema aufgenommen sind, ausnahmslos vorkommen; und auch vielleicht daraus, dass nur fünf von den kleinen R. (Samgar 3, 31 nicht) mit Zahlen versehen sind, wegen der fünf Interregna, denen sie substituirt werden. Es folgt übrigens von selbst, dass die kleinen Richter erst später zugesetzt sind, um das Dutzend voll zu machen. Sie haben auch ihr besonderes Schema: „und nach ihm erhub sich (richtete) Thola (Jair Jbzan Elon Abdon, vgl. 3, 31 Samgar) und richtete Israel 23 Jahre und starb und ward begraben zu Schamir“ [1]).

In dem Hauptschema, mit dessen Form und Inhalt wir es fortan allein zu thun haben werden, tritt zu dem chronolog. Element das religiöse („der fast rhythmische Wechsel von Götzendienst und Unterjochung, Bekehrung zu Jehova und Befreiung“ Vatke S. 181) hinzu, wie denn beides genau ebenso in der Epitome des B. der Könige vereinigt erscheint. An zwei Stellen erweitert sich die Darstellung des religiösen Pragmatismus zu principieller Ausführlichkeit, nemlich 10, 6—16 und passender in der Einleitung 2, 6—3, 6. In dieser letzteren scheint zugleich die chronologische Systematik durch, wenn es 3, 6—10 heisst, das erste nachmosaische Geschlecht sei Jehova treu geblieben, dann aber, nach dem Aussterben Josua's und seiner ihn überlebenden Coëtanen, sei im zweiten Geschlecht der Abfall erfolgt. Den engen Zu-

[1]) Der Inhalt der kurzen Angaben ist meist ethnologisch, s. Nöldeke a. O. S. 181 ff. Elon der Zebulonit heisst wie eine Stadt in Zebulon, in der er auch begraben wird 12, 12; Thola ben Phua 10, 1 erscheint Num. 26, 23 wieder. Jair ist ein bekanntes gilead. Geschlecht, er hat dreissig Söhne, die entsprechen dreissig Städten und durch ein Missverständnis auch dreissig Eseln; das Wort für Esel und Städte ist im Hebr. dasselbe. Wie von Jair wird auch von Ibzan und Abdon nur mitgetheilt, wie viel Kinder sie hatten und welches ihr Stammsitz war: es sind also wohl Geschlechter. Die Notiz über Samgar 3, 31 erinnert an die Anekdoten 2. Sam. 21, 15 ff. 23, 8 ff.; als Philisterkämpfer ist er verfrüht.

Digitized by Google

sammenhang der wie eine Art Leader an die Spitze gestellten grundsätzlichen Auseinandersetzung mit den Gesichtspunkten und Ausdrücken des Schema's erkennt man namentlich aus 2, 12. 14. 16. 18: „und die Kinder Israel thaten was böse ist vor Jahve . . . und Jahve's Zorn entbrannte über Israel und er gab sie . . . und verkaufte sie in die Hand ihrer Feinde . . . und Jahve erweckte Richter . . . und half ihnen von ihren Feinden alle Tage des Richters, weil ihr Geschrei vor ihren Drängern ihm zu viel wurde, aber nach dem Tode des Richters fielen sie wieder ab u. s. w.“ Nun ist es klar, dass 2, 6—3, 6 und ebenso 10, 6—16 das Werk eines deuteronomistischen Bearbeiters sind; es wird also diesem auch das chronologisch-religiöse Schema seine Entstehung verdanken, ebenso wie die Epitome des B. der Könige von demselben Vf. herrührt, der die Betrachtung 2. Kön. 17 geschrieben hat. Doch wird man nicht annehmen dürfen, dass erst durch diesen deuteronomistischen Bearbeiter überhaupt die Verbindung der einzelnen Richtergeschichten hergestellt ist; er wird dieselbe vielmehr schon vorgefunden und nur zu Anfang den Othniel hinzugefügt haben; denn 3, 7—11 besteht lediglich aus den schematischen Wendungen.

§. 92. Das vordeut. Richterbuch enthielt dann die Erzählungen von Ehud, Debora-Barak, Gideon (Abimelech), Jephthah und Simson. Es scheint, dass schon hier gewisse Andeutungen des von dem letzten Bearbeiter dann in seiner Weise retouchirten Pragmatismus (vielleicht auch die primärsten Ansätze einer Chronologie) sich fanden, beispielsweise in folgender Form: „da ward die Hand Midians stark über Israel . . . und Israel kam sehr herunter vor Midian und sie schrien zu Jahve. Da erschien der Engel Jahve's dem Gideon u. s. w. . . Und Midian ward gedemüthigt vor Israel und hob nicht mehr das Haupt empor“ 6, 2—6. 11 ff. 8, 28. Mit Bertheau (Richter und Ruth (1842) S. 104. 110) die ganze Partie 6, 1—10 für deuter. Zusatz zu erklären, geht nicht an, denn in v. 11 ff. wird v. 2—6 vorausgesetzt. Nur v. 7—10 sind, wie man auch aus der Anflickung von v. 7 und aus dem abrupten Schluss v. 10 sieht, vom Deuteronomisten zugesetzt und stimmen nicht zu der Anschauung von v. 11 ff.; denn während in v. 7—10 das Unglück bloss als Kehrseite des sündigen Abfalls betrachtet und den Israeliten selber zur Last gelegt wird, wird es dagegen v. 11 ff. (v. 13) lediglich dem Jahve zum Vorwurf gemacht. In der früheren Gestalt des Richterbuches scheint die Sünde als Ursache der Calamität noch nicht hervorgehoben, diese vielmehr erst vom Deuteronomisten zugethan zu sein, wie denn auch grade sie in den stereotypsten Formeln und immer ganz allgemein als Abfall zu den Baalim und Astharoth

Digitized by Google

auftritt. Dagegen das Schreien zu Jahve als Einleitung der von ihm gewährten Hülfe ist wohl älter 3, 15. 4, 3. 6, 6 und ebenso die Angabe des Resultats zum Schluss „und Moab (Kanaan Midian Ammon) ward gedemüthigt unter die Hand Israels“ 3, 30. 4, 24. 8, 28. 11, 33; denn dass diese nicht eng mit der gegenwärtig meistens darauf folgenden chronologischen Clausel zusammenhängt, ergiebt sich aus 4, 24 vgl. mit 5, 31 und 11, 33 vgl. mit 12, 7. Gleichfalls schon dem vordeut. Vf. muss die Verallgemeinerung der sich thatsächlich fast immer nur auf diesen oder jenen Stamm beziehenden Bedrängnis und Rettung auf ganz Israel zugeschrieben werden. Er stellt die Richterzeit als Vorbereitung auf das eigentlich erst die Gesammtgeschichte Israels eröffnende Königthum Sauls dar, was bes. bei dem von Simson handelnden Abschnitt (§ 96) hervor tritt. An sprachlichen Eigenthümlichkeiten, die den Erzählungen des älteren Richterbuchs gemeinsam sind, lässt sich anführen: Israel, selten Bne Israel, ש statt אשר, חנה (preisen), Neigung zum Gebrauch von Elohim; desgleichen an sachlichen: die ausschliessliche Berücksichtigung des eigentlichen Israels und Ignorirung Judas, die Auffassung der Richterzeit als Vorbereitung des ephraimitischen Königthums.

§. 93. In sachlicher Verbindung mit einander stehen die einzelnen Geschichten nicht, so dass es sich nicht einmal ausmachen lässt, ob ihre Anordnung der historischen Folge der Dinge entspricht. Über Ehud, den Befreier des Stammes Benjamin von dem Druck der Moabiter, die damals ihre Macht sogar über das westjordanische Land ausdehnten, ist nichts zu bemerken. Debora-Barak liegt in zwei Versionen vor, einer primären poetischen c. 5 und einer sekundären prosaischen c. 4. Sie variiren in folgenden Punkten. 1) In c. 5 handelt es sich um eine Vereinigung der Könige Kanaans, Sisera ist der Oberkönig. Nicht nur würde man dies — wäre nicht c. 4 — aus v. 19. 20 schliessen, sondern namentlich v. 28 ff. erklärt sich nur so. Sisera's Mutter wird erwähnt, weil die Herrscher nur eine Mutter haben und diese die angesehenste Person am Hofe ist. Ihre Dienerinnen heissen v. 29 Fürstinnen, also ist sie selbst die Königinmutter. Sisera's Gemahlin heisst v. 30 שגל (so mit Ewald statt des schliessenden שללי) d. i. the queen. Dagegen in c. 4 ist von dem Könige Kanaans die Rede, als sei Kanaan nicht ein bloss geographisch-ethnologischer, sondern ein politischer Begriff. Er wird Jabin genannt, Sisera sei nur sein Feldhauptmann gewesen. Aber der letztere ist nicht nur die einzige handelnde Person, sondern er hat sogar seine eigene Residenz 4, 2, was denn doch für den Obersten des Heeres eine bedenkliche Sache ist. Jabin von Hasor und Sisera von Haroseth sind durch

Digitized by Google

einen harmonistischen Kunstgriff neben einander möglich gemacht, eigentlich sind sie Pendants. Es sind zwei Geschichten, die sowohl örtlich und zeitlich als auch inhaltlich nahe bei einander liegen, confundirt; die von Jabin von Hasor wird selbständig in Jos. 11 erzählt. 2) Aus c. 5 erhalten wir, wie Studer in seinem zwar fragmentarischen aber vortrefflichen Commentar zum B. der Richter (Bern 1835) zu 5, 6 bemerkt, weniger das Bild eines vom Feinde bereits unterworfenen und in tributäre Abhängigkeit versetzten, als vielmehr eines von ihm durch Streifzüge beunruhigten und unsicher gewordenen Landes; früher hatte Handel und Wandel geblüht, dann aber feierten die Strassen. Damit vgl. 4, 2. 3. „Jahve verkaufte sie in die Hand Jabins und er bedrückte sie mit Härte." 3) In c. 5 sind es Ephraim mit Benjamin, Machir (=Westmanasse), Zebulon und Issachar, die zum Kampfe ausziehen, d. h. diejenigen Stämme, die in der Ebene Jezreel ihren Mittelpunkt haben und sowohl nördlich als auch namentlich südlich davon wohnen. Von dieser Ebene (offenbar von den hier gelegenen festen Städten) geht also der Druck der Kanaaniter aus, und der am meisten davon betroffene Stamm ist der hier wohnende Issachar, denn ihm gehören nach dem nicht aus c. 4, sondern aus sich selbst zu verstehenden v. 15 die beiden Unternehmer und Führer der Erhebung an, Barak und Debora. Hingegen in c. 4 ziehen nur Zebulon und Naphthali in den Kampf, die zwar auch 5, 18 erwähnt werden, aber so, als ob sie eigentlich ähnlich wie Ruben Gilead Dan und Aser der Sache ferner stünden und daher doppelt zu loben wären, dass sie dennoch daran theilgenommen hätten. Versteht sich muss zu Gunsten des Liedes entschieden werden, zumal da auch die nur in die Ebene passenden kanaanäischen Kriegswagen am wenigsten gegen die galiläischen Gebirgsstämme anwendbar sind. Barak selber stammt nach c. 4 aus Kedes Naphthali — wohl eine Verwechslung mit Kedes Issachar (am Thabor 4, 9), worauf die Niederlassung der Keniter bei Elon Besaanim 4, 11 eingewirkt hat, welche letztere aber schwerlich 5, 24. 4, 17 gemeint sein kann, da Jael viel näher bei Megiddo und in der Ebene Jezreel gewohnt haben muss. Debora soll gar nach 4, 5 zwischen Rama und Bethel auf dem Gebirge Ephraim gewohnt haben — da gab es in der That einen Baum der Debora (Gen. 35, 8. 1. Sam. 10, 3), der die Veranlassung geworden ist, unsere Richterin höchst unpassender Weise dort anzusiedeln, denn offenbar steht sie als die Seherin von Issachar dem Barak als dem Krieger von Issachar zur Seite. Übrigens scheint Barak nach 5, 12, wo Luther gewiss richtig übersetzt fange deine Fänger und die Punktation nur aus harmonistischen Gründen vokalisirt fange deine Gefangenen, einen persönlichen Anlass

Digitized by Google

gegen die Kanaaniter gehabt und nicht zögernd der Aufforderung Deboras gehorcht zu haben. 4) Die Hauptdifferenz, die zugleich schlagend die Abhängigkeit des historischen Commentars vom Liede erweist, betrifft die Ermordung Sisera's.

5, 24. Gepriesen über alle Weiber sei Jael, das Weib Hebers des Keniten, über die Zeltweiber sei sie gepriesen. Wasser forderte er, Milch gab sie, in gewaltiger Schale brachte sie Milch. Ihre Hand streckte sie nach dem Griffe und ihre Rechte nach dem Werkhammer, und schlug den Sisera, traf seinen Kopf, zerschmetterte und zerschlug seine Schläfe. Vor ihre Füsse sank er hin, fiel und lag am Boden, vor ihre Füsse sank er hin und fiel, blieb erschlagen liegen, wo er hingesunken.

4, 19. Sisera ging zur Jael in das Zelt und sie deckte ihn zu mit dem Netze und er bat sie um etwas Wasser und sie gab ihm Milch aus dem Schlauche und deckte ihn wieder zu. Und er hiess sie Wache halten am Eingange und ihn zu verleugnen, wenn Jemand früge. Sie aber nahm den Zeltpflock und den Hammer in die Hand und trat leise zu ihm und schlug den Pflock durch seine Schläfen und trieb ihn in den Boden, während er fest entschlafen war; und er ward ohnmächtig und starb.

Nach c. 5 muss man sich folgende Vorstellung machen. Während Sisera gierig trinkt und die gewaltige Schale sein Gesicht bedeckt, ergreift Jael den Hammer und schlägt ihn damit vor die Schläfe, so dass er auf der Stelle todt bleibt; natürlich ist er stehend gedacht, denn sonst kann er nicht vor ihr zusammenbrechen und zu Boden stürzen. Ganz anders in c. 4. Da liegt Sisera und schläft, im Schlaf wird er gemordet, aber nicht mit einem Hammerschlag, sondern so dass ein Zeltpflock mittelst eines Hammers ihm durch die Schläfe in den Boden getrieben wird (ותצלח 4, 21 schlägt zurück auf חלפה 5, 26). Diese grausame und unsinnige Weitläufigkeit — zu der denn auch der tiefe Schlaf und das Liegen Sisera's erforderlich ist — beruht auf misverstandener Differenzirung von יתד und הלמות 5, 26, während diese Ausdrücke dort in Wahrheit ebenso gleichbedeutend sind wie ירה (nicht שמאלה) und ימינה und nur des poetischen Parallelismus wegen variiren; vgl. Zach. 9, 9 mit Matth. 21, 2. 7. Nur in c. 5 ist Jaels That heroisch, in c. 4 feige und heimtückisch. 5) Das Einzige, was in c. 4 nicht aus Misverständnis oder Ausspinnung, sondern aus Tradition zu erklären ist, ist der Name von Debora's Manne, Lappidoth, der freilich der Bedeutung nach (Exod. 20, 18) merkwürdig an Barak erinnert[1]).

[1]) Für die Gleichzeitigkeit des Liedes ist zunächst 5, 8 anzuführen, wo die Gesammtzahl der streitbaren Männer Israels auf 40000 (im Pentat.

Digitized by Google

§. 94. Über Gideon's Besiegung der Midianiter besitzen wir gleichfalls zwei ganz verschiedene Versionen, von denen die eine vollständig und sogar mehr als vollständig erhalten ist 6, 1—8, 3, die andere aber am Anfange verstümmelt. Nach der ersten wird Gideon nicht durch einen persönlichen und sachlichen Anlass bewogen den Feinden entgegen zu treten, sondern im Voraus, ehe die Midianiter ihren diesjährigen Einfall gemacht haben, durch eine Theophanie zum Helfer Israels designirt. Wie nun wirklich die Midianiter kommen, ergreift den also Prädisponirten der Geist, er stellt sich an die Spitze seines Geschlechtes Abiezer und der israelitischen Bauerschaft und zieht, nicht ohne vorher noch durch gewisse Proben seines göttlichen Auftrags sich versichert zu haben, gegen den im Osten der Ebene Jezreel (7, 12) am Pass nach Bethsean zu gelagerten Feind. Sein anfangs 32,000 Mann starkes Heer schmilzt durch göttliche Veranstaltung auf 10,000 und endlich auf 300 zusammen, mit diesen wagt er einen nächtlichen Überfall und zersprengt die Nomaden. Während sie dem Jordan zu fliehen, bietet Gideon den Heerbann Israels und namentlich Ephraims auf, um den Flüchtigen die Furten zu verlegen; es gelingt, und unter anderen fallen die beiden Fürsten der Midianiter, Oreb und Zeeb, den Ephraimiten in die Hände. Nachdem so weit Alles gut gegangen, droht zum Schluss noch ein unangenehmes Nachspiel. Die Ephraimiten, übermüthig über ihren Erfolg, sprachen zu Gideon: was ist das für ein Streich, den du uns gespielt, uns nicht (gleich anfangs) aufzubieten, als du in den Kampf zogest gegen Midian? und zankten heftig mit ihm. Aber er antwortete ihnen: was habe ich denn jetzt gethan im Vergleich zu euch? ist nicht die Nachlese Ephraims besser als die Ernte Abiezers? in eure Hand hat Gott die Fürsten Midians gegeben und was habe ich dagegen zu thun vermocht? Da liess ihr Zorn ab von ihm, als er so redete, 8, 1—3.

Man sollte denken, bemerkt Studer S. 212—215 mit Recht, zu einer solchen Erörterung sei erst Zeit gewesen, nachdem die Verfolgung beendet, der Sieg vollständig und seine Früchte gepflückt waren; wie hätte sonst auch das Bild von der Ernte und

600,000) angegeben wird, sodann die Wildheit des Affectes 5, 25—27 und die Freude über die getäuschten Erwartungen der Mutter 5, 28 ff. „Mit diesem glühenden Hass kann bloss ein Betheiligter, der den Hohn eines übermüthigen Unterdrückers an sich selbst erfahren hat, sich über einen todten Feind aussprechen, nicht ein Jahrhunderte später lebender Dichter" (Studen S. 166). Die Abfassung durch Debora ist dagegen unwahrscheinlich, denn in 5, 3 ist אנכי Israel wie Exod. 15, und in 5, 15 wird von Debora in 3. Person geredet. Es bleibt nur v. 7 übrig, aber da ist קמתי aus קמת (= קמה) entstanden, durch den Glauben, Debora sei die Dichterin.

Digitized by Google

gar von der Nachlese gebraucht werden können? Statt dessen ist nun im Folgenden, von 8, 4 an, noch beinah Alles zu thun übrig. Da setzt Gideon mit seinen 300 Mann in rastloser Verfolgung den Midianitern über den Jordan nach; auf die Bitte um Brod für seine erschöpften Leute fragen ihn die Bürger von Sukkoth und Penuel höhnisch, ob er denn etwa schon des Erfolges sicher sei, so dass man Ursach habe für ihn Partei zu nehmen; aber unaufgehalten setzt er seinen Weg nach Osten fort und erreicht endlich am Saum der Wüste, bei Karkor, das Lager der Nomaden. Sie werden vollständig überrascht und ihre beiden Könige, die hier Zebah und Salmuna heissen, gefangen genommen. Auf diese letzteren hat es Gideon eigentlich abgesehen, denn wie wir nun zum Schluss erfahren, hatten sie am Thabor Brüder von ihm getödtet, und es war die persönliche Pflicht der Blutrache, wegen deren er sich mit seinem Geschlecht zur Verfolgung aufmachte und nicht eher ruhte, als bis er die Schuldigen in seiner Gewalt hatte. Die Rache selbst zu vollstrecken schämt sich anfangs der männliche Held; da aber sein Erbe sich als zu jung erweist, kann er sich der Pflicht nicht entziehen.

Nicht bloss ist mit 8, 1—3 das Vorhergehende nothwendig abgeschlossen, sondern das Folgende 8, 4—21 geht auch von ganz anderen Voraussetzungen aus. Während nach 7, 23 f. der Heerbann Israels und Ephraims aufgeboten ist, sind 8, 4 ff. nur Gideon und seine 300 Leute unaufhaltsam hinter den Feinden her. Während nach 8, 1—3 vgl. 7, 24. 25 schon Lese und Nachlese gehalten und die Verfolgung zum Ziel gelangt ist, halten es die Bürger von Sukkoth und Penuel 8, 6. 8 noch durchaus für zweifelhaft, wie die Sache auslaufen werde. Die beiden Häuptlinge, die 7, 25. 8, 3 die Fürsten Zeeb und Oreb heissen und bereits gefangen sind, heissen 8, 5 ff. die Könige Zebah und Salmuna und sind noch nicht gefangen. Die Hauptsache aber ist, dass der Anlass, weshalb Gideon, hier ein vornehmer und königlicher Mann 8, 18 und nicht der Unansehnlichste seines Geschlechts 6, 15, in der zweiten Version sich gegen die Midianiter aufmacht, ein ganz anderer ist als in der ersten, wie wir leider nur aus 8, 18 ff. schliessen können, da uns der Anfang der mit 8, 4 einsetzenden Geschichte nicht erhalten ist. Dort ist es der Befehl Jahve's, der ihn, sehr gegen seinen Willen, zum Retter Israels bestimmt; hier sind es natürliche und menschliche Motive, die ihn antreiben den midianitischen Königen nachzusetzen, nicht im Interesse des Ganzen, sondern seiner Person, nicht an der Spitze Israels, sondern seiner 300 Leute, die bis zuletzt seine einzige Mannschaft bilden. Schon bei Barak vermutheten wir in Veranlassung von 5, 12 eine ähnliche Differenz, wie

Digitized by Google

sie hier ungleich klarer vorliegt. Harmonistische Klammern, wodurch die beiden Versionen zusammengehalten werden, sind in 7, 25 und 8, 10 zu entdecken. „Die Köpfe Oreb's und Zeeb's brachten die Ephraimiten zu Gideon jenseit des Jordans", heisst es 7, 25, aber erstens geht er erst 8, 4 hinüber und ist 8, 1—3 noch diesseits, wie denn überhaupt in 6, 1—8, 3 sich Alles im westlichen Lande abspielt; zweitens ist es absurd, dass die aufsessigen Ephraimiten ihm ihre spolia opima aus freien Stücken sollten zu Füssen gelegt haben. Von 8, 10 sind nur die ersten Worte echt, dagegen passen die 120,000 Erschlagenen offenbar nicht zu den 300 Mann, welche sie nach den anderweitigen Voraussetzungen von 8, 4 ff. hätten erschlagen müssen[1]).

Ohne Zweifel ist die natürliche Version 8, 4—21 die primäre und die religiöse 6, 1—8, 3 secundär. Bei der letzteren hat sich übrigens der ursprüngliche Kern durch spätere Zusätze sehr erweitert. Nach 6, 34 hat Gideon zunächst bloss sein Geschlecht Abiezer hinter sich, dann aber bietet er 6, 35 auch das übrige benachbarte Israel auf. Nachdem jedoch glücklich 32,000 Mann bei einander sind, muss auf alle Weise dafür gesorgt werden, sie wieder auf 300 zu ermässigen, denn nur so viel zogen nach der alten Tradition (8, 4) in den Kampf. Der Verdacht, dass sowohl 6, 35 als ein grosser Theil von c. 7 spätere, aus der Tendenz, wo möglich immer ganz Israel handeln zu lassen, entsprungene Zusätze seien, wird noch verstärkt durch 7, 23—8, 3. Nemlich hier bietet Gideon den allgemeinen Heerbann erst bei der Verfolgung auf, offenbar damals zum ersten, nicht zum zweiten Male; denn die Ephraimiten zürnen darauf, dass sie nicht gleich gerufen seien, während sie doch 6, 35 gewiss nicht absichtlich ausgeschlossen sind; und ebenso hat es 8, 1—3 den Anschein, als ob vor 7, 23 dem Gideon niemand weiter gefolgt sei, als eben sein eigenes Geschlecht Abiezer. Ein ferneres Supplement ist 6, 25—32. In dem n. p. Jerubaal konnte einer einigermassen alten Tradition — und das ist dem Fundamente nach auch die von 6, 1—8, 3 — der Name Baal so wenig anstössig und als Gegensatz zu Jahve vorkommen, wie in den ähnlichen nn. pp. Isbaal oder Meribaal. Und wozu der neue Altar, da ja grade vorher v. 24 schon einer errichtet ist, der noch heute steht? Übrigens ist auch schon dieser letztere im Vergleich zu 6, 17—21 ein Nimium. Denn der ursprüngliche Altar ist der als Sitz der Theophanie gedachte Stein unter der Eiche, auf dem Gideon v. 19f. opfert und aus dem v. 21 die Flamme

[1]) Einer dritten Version folgt Jes. 10, 26. Darnach ist der Hauptschlag beim Felsen Oreb gefallen, der 7, 25 nur beiläufig erwähnt wird. Studer S. 215.

Digitized by Google

(θεὸς ἐκ πέτρας Windischmann, Mithra S. 61) schlägt — eine alterthümlichere Vorstellung als das Herabfallen des ersten Opferfeuers vom Himmel, die eine gewisse Identificirung von Stein und Gottheit voraussetzt. Der Altar und das Opfer von v. 22—24 kommen post festum, obwohl es deutlich ist, dass v. 22 an v. 21 anknüpft. Man beachte auch, dass schon v. 17 Gideon ahnt wen er vor sich hat und grade deshalb opfert, um der Sache gewiss zu werden, also füglich nicht, wie in v. 22, erschrecken kann, da die Probe nach Wunsch ausfällt; dass ferner, wenn Jahve v. 21 vor ihm verschwindet, er nicht mehr wie in v. 23 mit ihm reden kann. — Es ist möglich, dass der ursprüngliche Erzähler von 6, 1—8, 3 (oder viell. überhaupt der vordeut. Vf. des Richterbuchs) Elohim und nicht Jahve gesagt hat; denn in 6, 20 ist מלאך האלהים gewiss nicht aus dem gewöhnlichen מ"יהוה, sondern umgekehrt dieses aus jenem hergestellt, und in 8, 1—3 sagt Gideon Elohim. Auf 6, 36—40 darf man sich indessen schwerlich berufen, denn diese abermalige Probe steht sehr inopportun und der Ausdruck v. 39 stimmt wörtlich mit einer späten Stelle der Genesis 18, 32. Doch mag immerhin 6, 36—40 älter sein als 6, 22—24. 25—32 und 7, 2—9, und andererseits mag der Name Jahve in 6, 11—21 und in c. 7 auf späterer Redaction beruhen, vgl. §. 102.

Was den Schluss der Geschichte Gideon's betrifft 8, 22—28, so ist derselbe, sofern er die Nachricht über das Ephod zu Ophra enthält, die Fortsetzung der Version 8, 4—21, denn mit den letzten Worten von 8, 21 ist der Ansatz gemacht, etwas Näheres über die goldene Beute zu berichten. Aber der Zusammenhang, worin die Nachricht jetzt steht, ist jung. Die alte Sage kann es nur als einen schönen Zug von Gideon's Uneigennützigkeit berichtet haben, dass er die Beute nicht für sich behielt, sondern Gotte weihte. Das urspr. Motiv hat viell. nachgewirkt in der Ablehnung des ihm angetragenen Königthums v. 22, die von einem sehr späten zuerst bei dem nordisraelitischen Propheten Hosea auftauchenden Gegensatz der menschl. zur göttl. Herrschaft ausgeht (Vatke S. 263) und zudem, obwohl auf der Parabel Jothams beruhend, doch nicht zu der Angabe 9, 2 stimmt, wonach Gideon der Sache nach allerdings König von Ephraim und Manasse gewesen und seine Herrschaft auf sein Geschlecht vererbt hat — was ältere Ausleger vergebens weg zu interpretiren suchen.

8, 29—35 ist die Einleitung zu c. 9, eine rein redaktionelle Arbeit, grösstentheils bis auf den Ausdruck aus c. 9 entlehnt. Wenn es v. 39 heisst: „als nun Gideon starb, hurten die Kinder Israel wieder hinter den Baalim her und machten sich den Baal Berith zum Gott", so ist das eine ganz unhistorische aber für das Ver-

Digitized by Google

fahren des Redigenten characteristische Verallgemeinerung der Nachricht von c. 9, dass die damals noch kanaanitischen Bürger von Sichem einen Tempel des Baal Berith besassen. Das 9. Capitel selber zeichnet sich durch Vermeidung des Namens Jahve und durch den Gebrauch des Namens Jerubaal aus, welcher letztere sich jetzt in c. 6—8 nur promiscue findet, ursprünglich aber auch in einer der beiden Versionen über Gideon, und zwar nicht in der ersten, der 6, 11—21 angehört, Regel gewesen sein muss, da sich sonst die Interpolation 6, 25—32 und ihre Stelle nicht wohl erklären liesse. Im Ton und Geist hat c. 9 gar keine Verwandtschaft mit der ersten, dagegen eine sehr grosse mit der zweiten Version. „Der theokratische Pragmatismus macht hier einer schlichten Darstellung des Causalnexus der Begebenheiten Platz, der nicht wie früher durch das wunderbare Einschreiten einer überirdischen Macht und Leitung aufgehoben wird. Die religiöse Betrachtungsweise des Erzählers bescheidet sich, in dem Schicksal des frevels Abimelech und der ihm zu seinen Schandthaten behülflichen Sichemiten die Spuren einer moralischen Weltordnung, welche das Böse nicht unbestraft lässt, sondern früher oder später den Frevler mit rächender Hand ereilt, nachgewiesen zu haben (v. 20. 24. 56. 57). Es ist der Standpunkt religiöser Weltanschauung, auf welchem bei den Griechen etwa das Zeitalter des Herodotos und der gleichzeitigen Tragiker stand". So mit Recht Studer S. 231 f. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht noch die dem Pragmatismus zwar nur äusserlich aufgeheftete, aber in ihrem Geist zu dem Ganzen ausgezeichnet stimmende Parabel des Jotham, sofern sonst zu solchen Blicken in die Zukunft stets ein Bote Gottes erscheint, hier aber ein gewöhnliches Menschenkind ohne alles religiöse Pathos vom Standpunkt der moralischen Wahrscheinlichkeit aus redet. Gewiss gehört Richt. 9 (ebenso wie 8, 4—22) zu den allerältesten Erzählungen des A. T., stammt jedoch erst aus der Königszeit; denn in 9, 2 gilt die Monarchie im Vergleich zur patriarchalischen Adelsherrschaft im Grunde doch als eine höhere Stufe.

§. 95. Eine eigene Bewandtnis hat es mit Jephthah 11, 1—12, 7[1]). Obwohl nicht dem Familienverbande Gilead's angehörig, wird er doch zum Häuptlinge (קצין erklärt durch ראש) gemacht behufs des Kampfes gegen die Ammoniter. Das erfahren wir aus 11, 1—11[a]. Der Satz „und Jephthah redete alle seine Worte vor

[1]) Dass 10, 6—16 vom Deuteronomisten stamme (die 7 Götzen 10, 6 entsprechen den 7 Völkern v. 11. 12), haben wir gesehen; vgl. 1. Kön. 11, 5. 33. Von diesem stammt aber auch 10, 17. 18, womit er Anschluss sucht an c. 11. Die beiden Verse sind ebenso aus c. 11 entlehnt (11, 4. 8 ff.), wie 8, 30—35 aus c. 9.

Digitized by Google

Jahve zu Mizpa" v. 11 b. hat erst 11, 30 seine Consequenz, wodurch er verständlich wird: „und gelobte ein Gelübde dem Jahve und sprach —." In der Mitte steht gegenwärtig eine gelehrte historische Auseinandersetzung, die aus dem jehovistischen Berichte Num. 20. 21 entlehnt ist und sich in Jephthah's Munde sehr sonderbar ausnimmt, zumal wenn er damit auf die Ammoniter Eindruck machen soll. Für den Zusammenhang ist dieselbe nicht allein ganz werthlos, sondern sie passt auch nicht hinein. Denn sie redet, der pentateuchischen Erzählung folgend, immer bloss von den Moabitern und ihren unberechtigten Ansprüchen; aber hier handelt es sich ja gar nicht um die Moabiter, sondern um die Ammoniter (Studer zu 11, 24). An der späteren Einschiebung des Stückes 11, 12—29 kann man um so weniger zweifeln, als auch der historische Schluss v. 28. 29 dem Folgenden sich nicht gut fügt; denn v. 29 — der etwas sagen will und doch nichts sagt — greift dem v. 32 vor.

Ist dem nun so, so bleibt von Jephthah, da von seinen Kriegsthaten gegen Ammon gar nichts erzählt wird, eigentlich nichts übrig als das Opfer seiner Tochter, welches alle Jahr durch ein viertägiges Fest gefeiert wurde 11, 40. Mit anderen Worten ist Jephthah eine Schattengestalt, hat keinen Geburtsort, kein Geschlecht und wird begraben „in einer der Städte Gileads". Seine ganze Geschichte hat nur ihre Pointe in dem Opfer der Jungfrau und dient zur Erklärung des Festes, welches man alljährlich in Gilead zu Ehren der Tochter Jephthah's feierte. Darum wohl richtet er nur 6 Jahre, 12, 7. An diesem Urtheil ändert auch 12, 1—7 nichts. Denn dies ist ein posthumer Nachtrag, der viel zu spät kommt, da Jephthah bereits 11, 34 zu Hause gekommen und seitdem sogar zwei Monate (11, 39) verflossen sind. Auch passt die 12, 2 aus freier Hand gemachte Voraussetzung nicht zu c. 11, und überhaupt ist das Auftreten der Ephraimiten, die ja jenseit des Jordans nichts zu suchen hatten und nicht durch einen eben erfochtenen Sieg aufgebläht waren, hier völlig unmotivirt, ein reiner Abklatsch von 8, 1—3, herrührend von einem, der Gideon's Nachgiebigkeit nicht begriff und dem hochmüthigen Stamme eins versetzen wollte. Das Schibboleth 12, 6 ist ein zur Zeit der lebenden Sprache sehr billiger, also nicht concretgeschichtlicher und auch zu dem besonderen Zwecke höchst überflüssiger Zug, und die 42,000 Gefallenen von Ephraim flössen ebenfalls kein Vertrauen ein. Übrigens ist die zweite Hälfte des v. 4 von כי אמרו an Glosse zu v. 6.

§. 96. In den Sagen von Simson 13, 1—16, 31, die sichtlich von Einer Hand aufgezeichnet sind, stehen der derb volksthümliche Stoff und die religiös- nationale Form, so eng sie verwachsen sind,

Digitized by Google

doch in einem auffallenden innerlichen Contrast: der Geist Jahve's treibt ihn und dann vollführt er tolle Streiche, die Israel nichts nützen. Was nun zunächst den Stoff angeht, so ist Simson offenbar kein eigentlicher Richter, er handelt immer allein für sich und steht nicht an der Spitze seines Stammes. Sein Name bedeutet Sonnemann (wie שמשי Esr. 4, 8. 17) und schon den älteren Auslegern (Studer zu 15, 4) ist die Ähnlichkeit der Geschichte von den das Getreide anzündenden Füchsen 15, 1—8 mit dem Ritus der römischen Robigalien aufgefallen, die in Beziehung zu dem schädlichen Einfluss des Sonnenbrandes auf das Korn zu stehen scheinen. Von hier aus hat H. Steinthal (Zeitschr. für Völkerpsychologie II 129 ff.) den Versuch gemacht, auch alles Übrige, was von Simson erzählt wird, mit dem Sonnenmythus zu combiniren. Man kann zugeben, dass die langen Haare des Naziräers eine Metamorphose der Strahlen des Helios sein können und dass Delila an Omphale oder Deianira erinnert; sonst aber hat Steinthal zu viel an Einen Nagel gehängt. Die Geschichte von dem Eselskinnbacken — wozu St. passend *Ὄνου γνάθον ταπεινὴν χερρόνησον ἐνδοτέρω τῶν Μαλεῶν* (Strabo p. 363) vergleicht — und von der aus einem Felszahn desselben springenden Rephuhnsquelle hat bereits J. D. Michaelis, suppl. ad lex. Hebr. n. 1307, ziemlich richtig aufgefasst, sie erinnert an Jakobs Aufthürmung des Gebirges Gilead als Grenzwall zwischen Israel und Aram (wie denn überhaupt Jakob mit Simson Ähnlichkeit hat), hat aber mit der Sonne nichts Erkennbares zu thun. In welcher Beziehung die beiden Säulen des Dagontempels, die Simson 16, 29 umstürzt, oder die Thürflügel des Stadtthores, die er 16, 3 den Philistern von Gaza sammt den Pfosten aushebt und auf einen hohen von Hebron aus sichtbaren Berg trägt, zu den Säulen des Herkules stehen, ist für den in diese Mysterien nicht Eingeweihten räthselhaft. Vollends lächerlich ist die Erklärung des Bienenschwarmes, der aus dem Aase des Löwen kommt 14, 8: wenn die Sonne im Löwen stehe, also in den Hundstagen, so sei die Bienenzucht und der Honigbau am ergiebigsten. Schon Bochart und neuerdings Studer haben auf den Volksaberglauben der Griechen und Römer gewiesen, wonach die Bienen aus dem Aase des Ochsen entstehen — doch wohl nicht, wenn die Sonne im Ochsen einkehrt. Einstweilen wird man auch die höchst unwahrscheinliche Thatsache, dass die Hundstage in dem heissen Palästina, wo dann bereits Alles abgeblüht hat, die günstigste Zeit für die Bienen sein sollen, so lange zu bezweifeln haben, bis die naturwissenschaftliche Beobachtung sie bestätigt hat. Die Geschichtlichkeit der Person Simsons soll nicht grade mit diesen Bemerkungen gerettet werden. Man sucht sie zwar durch Gen. 49, 16 zu erweisen (s. oben S. 78),

Digitized by Google

aber die Worte „Dan wird richten sein Volk so gut wie einer der Stämme Israels“ können nicht den Sinn haben „Dan wird so gut einen Richter über Israel stellen wie die übrigen Stämme“; Israel kann nicht das Volk des Stammes Dan heissen, Simson war kein Richter, und Richter über Israel hat es nie gegeben. Es kann nur gemeint sein, dass im Gegensatz zu Ruben Simeon und Levi der kleine Stamm Dan der auch ihm drohenden Gefahr der Auflösung entgehen und seine politische Selbständigkeit sich bewahren werde. Dillmann z. d. St. bemerkt, עַמּוֹ sei deshalb nicht das Volk Dan's selber, weil es sich ohnehin verstehe, dass der Stamm seine eigene Verwaltung und Gerichtsbarkeit habe. Verstand sich das bei Simeon und Levi auch von selber? war nach Richt. 17. 18 die Gefahr nicht grade bei Dan sehr gross, dass er absorbirt wurde, und gehörte nicht wirklich eine ungewöhnliche Energie dazu, dass er sich seine Existenz als selbständiger Stamm dennoch erhielt? Was Simson's Vater Manoah betrifft, so ist dies der Name der Bevölkerung von Zor'a. Als diese Stadt nach dem Exil neu besiedelt war, leitete sich die Hälfte des Manachthiten von Zor'a — der alte Name blieb — von Schobal und die andere Hälfte von Salma ab, was von Haus aus zwei kalibbäische d. i. süd-judäische Geschlechter gewesen sein sollen 1. Chron. 2, 52. 54. Merkwürdiger Weise kommt Manachath ben Schobal auch bei den Edomitern vor, Gen. 36, 23.

Die Form der Schwänke und Sagen ist in diesem Falle der religiöse und nationale Geist, woher sie zugleich den tragischen Zug empfangen. Sie tritt am meisten in der Einleitung c. 13 und im Schluss 16, 23—31 hervor, durchzieht aber auch alles Übrige. Sie ist es, wodurch die grosse Ähnlichkeit der Geschichte Simsons mit der Gideons (6, 1—8, 3) entsteht, vgl. 13, 9—23 (Elohim) mit 6, 11—24: Studer hat Recht zu vermuthen, dass in 13, 19 ursprünglich ebenso wie in 6, 21 berichtet wurde, wie der Engel durch Berührung dem Felsen ein Feuer entlockt habe, durch welches das Opfer verzehrt worden sei. Wie Gideon und Saul darin übereinkommen (6, 13. 1. Sam. 9, 21), dass sie beide zuvor ihres göttlichen Berufs versichert werden und dann, wenn der Anlass zu handeln kommt, thun wozu der Geist sie treibt (§ 94 § 104), so ist Simson sogar ausgesprochener Massen (13, 5) das Vorspiel zu Saul. Auch Saul ist leiblich und geistig eine elementare Natur, auch er widmet sein Leben dem Kampfe gegen die Philister und nimmt ein tragisches Ende, seit der Geist Jahve's von ihm gewichen ist. Man darf wohl in Simson, sofern er der patriotische Streiter gegen den Erbfeind ist, den Schatten Sauls erkennen. Passend wird er einem Stamme zugesprochen, von dem nur eine dunkle Kunde vorhanden war, dass er einst in der Nähe Benjamins und Philistäa's gewohnt hatte.

Digitized by Google

Die Aufzeichnung dessen, was man sich von ihm erzählte, ist zwar in einer vergleichsweise alten Zeit geschehen, wo es aber doch schon halb verklungen war, dass jemals die Philister über Israel geherrscht hatten (14, 4).

C. 17, 1—18, 31. 19, 1—21, 24.

§. 97. Wenn der kritische Grundsatz allgemeine Geltung hat, dass wir uns innerhalb der Tradition über die alte Zeit vorzugsweise an solche Punkte zu halten haben, welche von den späteren Vorstellungen und Gebräuchen abweichen, so ist die Erzählung Richt. 17. 18 eine der historisch werthvollsten im ganzen Alten Testament. Die Art und Weise, wie die einzelnen Stämme zu ihrem besonderen Gebiete kommen, ist hier zwar in Übereinstimmung mit Richt. 1, aber ganz anders wie im B. Josua dargestellt; vgl. 18, 1: in jener Zeit suchte sich der Stamm Dan (der bis dahin in einem Kriegslager nach Analogie von Gilgal und Silo, zwischen Zor'a und Esthaol gehaust hatte) ein Erbe zum Wohnen, denn bis dahin war ihm noch keins zum Lose gefallen unter den Stämmen Israels. Noch viel bedeutsamer aber weicht der Jahvecultus, wie er hier geschildert wird, von dem Muster des pentateuchischen Ritualgesetzes ab, grade so wie auch die übrigen bezüglichen Angaben des Richterbuchs, z. B. über das Opfern Gideons und Manoahs und über das goldüberzogene Jahvebild des ersteren.

Vatke (S. 268) ist der Meinung, dass unser Stück zwei einander im Einzelnen widersprechende Relationen enthalte, weshalb bald von einem, bald von zwei oder drei oder vier Bildern die Rede zu sein scheine, einem geschnitzten, gegossenen oder überzogenen Bilde und von Theraphim 17, 3. 4. 5. 18, 14. 18. 30. 31. In Wahrheit finden sich aber nur an einzelnen Stellen Glossen, welche von Hass und Verachtung gegen den ketzerischen Cultus zu Dan eingegeben sind. So schliesst sich in c. 17 der v. 5 unmittelbar an v. 1 und setzt v. 2—4 nicht voraus, namentlich nicht בבית מיכה v. 4. Ferner ist in 18, 14—18 der Text, z. Th. von 17, 2—4 aus, gründlich corrumpirt. Man muss lesen: ויענו חמשת האנשים ההלכים לרגל את הארץ ויאמרו אל אחיהם הידעתם כי יש בבתים האלה אפוד ותרפים ועתה דעו מה תעשו באו שמה לקחו את פסל האפוד ואת התרפים והכהן נצב פ" השׁ" ויס" שׁ" ויב" אל ב" הנער הלוי וישאלו לו לשלום ואלה באו בית מיכה ויקחו את פסל האפוד ואת התרפים וגו" = und die fünf Kundschafter huben an und sprachen zu ihren Brüdern: wisst ihr, dass in diesem Gehöft ein Ephod und Theraphim sich befindet? also wisset, was ihr zu thun habt, geht hinein und nehmet das Ephodbild und die Theraphim! Der Priester aber stand vor dem Thore und sie (die ihm von 18, 3 her bekannten fünf Männer) traten hinzu und gingen mit in das Haus des jungen Leviten und

Digitized by Google

grüssten ihn freundlich: derweil drangen jene (die übrigen Daniten) ins Gotteshaus des Micha und nahmen das Ephodbild und die Theraphim." Dass v. 17 unmittelbar an v. 14 anschliesst, verräth sowohl das Subject (v. 17ª = 14ª) als das Asyndeton באו לקחו, welches in gutem Hebräisch nur bei Imperativen statthaft ist, die dann nothwendig וישן v. 14 fortsetzen. Die letzten Worte in v. 17, von וישש an, gehören als (richtige) Glosse von ואלה zu v. 18; v. 15 folgt auf v. 14. 17; v. 16 enthält werthlose Rudera aus v. 17. Es wird unterschieden zwischen den fünf Kundschaftern, die den Priester in ein Gespräch verwickeln, und den übrigen Daniten, die inzwischen den Raub ausführen, desgleichen zwischen dem Wohnhause des Priesters und dem Gotteshause Micha's. — Endlich ist auch 18, 30 vgl. mit 18, 31 eine Interpolation. Ein Widerspruch zwischen den beiden Angaben besteht allerdings nicht, denn es handelt sich um verschiedene Dinge, nemlich v. 31 um das Ephod Micha's welches nur, solange der Tempel zu Silo bestand (d. h. bis zum Tode des Eli), zu Dan aufgestellt war, dagegen v. 30 um das Priestergeschlecht Jonathans, welches bis zur Zerstörung des Heiligthums durch die Assyrer das heilige Amt zu Dan in erblichem Besitze hatte. Aber der Anfang von v. 31 setzt offenbar den Anfang von v. 30 nicht voraus. Ausserdem datirt die ursprüngliche Aufzeichnung von c. 17. 18 gewiss nicht erst aus der Zeit nach dem Untergange Samariens.

§. 98. Ein Anhang ganz anderer Art ist c. 19—21; er widerspricht Allem, was wir sonst über die Richterzeit wissen. Während sonst überall nur die einzelnen Geschlechter und Stämme oder wechselnde Verbindungen derselben auftreten, so ist hier Israel vollkommen centralisirt, ein einheitlicher Automat. Wie Ein Mann entrüsten sie sich, kommen zu Hauf, berathen und beschliessen, kämpfen und siegen, weinen und klagen. Nachdem Benjamin aufgerieben ist, herrscht grosse Trauer, dass nun ein Stamm am Dutzend fehle und Israel nicht mehr vollständig sei, als ob die Zwölftheilung je praktische Bedeutung und thatsächliche Existenz gehabt hätte. Auch die grossen und genau angegebenen Zahlen hängen mit dieser Anschauungsweise zusammen: 400,000 Mann kommen auf die blosse Kunde der Schandthat instinctiv nach Mizpa zusammen, von Dan bis Beerseba und aus dem Lande Gilead; 26,700 Benjaminiten stellen sich ihnen entgegen, erschlagen am ersten Tage 22,000, am zweiten 18,000 Mann, sind am dritten Tage selber noch halbwegs vollzählig, werden aber schliesslich bis auf 600 allesammt niedergemacht.

Die Einheit Israels ist eine kirchliche, das handelnde Subject ist die Versammlung des Volkes Gottes 20, 2 oder, wie der gewöhnliche

Digitized by Google

Ausdruck lautet, die Gemeinde; als habe es damals nicht tausende von Sakralvereinigungen, sondern nur eine einzige gegeben, denn עדה im technischen Sinn ist keine politische, sondern eine cultische Grösse. Es hat Alles einen gesalbten, aber nicht prophetisch-ausserordentlichen, sondern gesetzlich-ordnungsmässigen religiösen Anstrich. Man fühlt sich wie in einer geistlichen Conferenz, der Gegensatz gegen die höchst natürlichen und frischen Triebe, die das Volksleben übrigens, und zwar nicht bloss im Richterbuche, sondern auch in den Bb. Samuelis und der Könige zeigt, fällt merkwürdig auf. Voll heiligen Ernstes will die Gemeinde die Sünde in ihrer Mitte nicht dulden, und scheut zu diesem Zwecke den Kampf mit den kriegerischen Benjaminiten nicht, weinend über die anfänglichen Niederlagen setzt sie ihn auf Gottes Befehl gehorsam fort, bis sie ihren Beschlüssen Vollziehung verschafft hat. Obwohl sich die Schwerter in den Händen dieser Leute etwas sonderbar ausnehmen, machen sie doch gründlichen Gebrauch davon und lassen aus frommer Consequenz Niemand übrig von Allem was ihnen in die Hände fällt. Dann erheben sie wieder ihre Stimme und weinen ein grosses Weinen vor dem Herrn, bis sie Mittel und Wege gefunden haben, den Schaden — durch abermalige fromme Grausamkeit 21, 10—12 — wieder gut zu machen. „Vom mosaischen Gesetze kommt nichts in unseren Capiteln vor, aber wer könnte es verkennen, dass der Geist, welcher seinen Ausdruck gefunden hat im Gesetze, die so handelnde Gemeinde erfüllte! Ohne die Nachrichten von der Gemeinde Israels im Hexateuch würde unsere Erzählung ganz abgerissen und unverständlich dastehen; man versuche sie zu verstehen ohne sie. Unser Vf. klagt 19, 1. 21, 25 über die Unordnung der damaligen Verhältnisse und wendet sich von den Kriegen innerhalb der Gemeinde ab um freudig hinzuschauen auf die Zeit der Ruhe unter königl. Herrschaft. Freilich, Krieg führte die Gemeinde, einen furchtbaren Krieg gegen ihr eigenes Fleisch und Blut, aber wo fänden wir unter den Königen ein so einiges, kräftiges, ernstes, für die höchsten Güter den schwersten Kampf so willig übernehmendes Israel.“ So äussert sich treffend Bertheau in der überhaupt gelungenen Charakteristik a. a. O. S. 213 f. Nicht bloss unter den Königen sind diese Zustände nicht zu finden, sondern erst recht nicht unter den Richtern, überhaupt nicht im alten Israel, sondern erst bei den nachexilischen Juden, wo es kein Volk, sondern nur noch eine Kirche gab. Bertheau sagt: „Hätten wir mehrere Erzählungen ähnlichen Inhalts aus den ersten Jahrhh. des Wohnens Israels in Palästina, manches Räthsel des Pentateuchs würden wir lösen, manche vereinzelte Erscheinung der israelitischen Geschichte im erwünschten Zusammenhange uns deut-

Digitized by Google

lich machen können.“ Dies ist eine grosse Undankbarkeit gegen die Chronik, wo es ja viele solche Erzählungen gibt. Übrigens ist es deutlich, dass sich hier im Kleinen die Pentateuch- (d. h. die Priestercodex-) frage wiederholt — sie ist auch im Kleinen lösbar.

In c. 19 wird der Anlass zu dem heiligen Kriege berichtet. Ein Levit vom Norden Ephraims hat seine Kebse verstossen (ותזנה 19, 2), sie dann jedoch wieder in ihrer Heimath Bethlehem aufgesucht und nach langem Schwelgen in ihres Vaters Hause sich endlich Abends mit ihr auf den Heimweg gemacht, ohne vor Nacht weiter als bis Gibea zu kommen. Die gottlosen Buben von Gibea wollen ihm an den Leib, er aber liefert ihnen in der empörendsten Weise sein Weib aus, die sie zu Tode mishandeln. Wegen dieser Schandthat nun, die vor allen Dingen seine eigene ist, soll ganz Israel zu seinen Gunsten eingeschritten sein? Man beurtheilt die alten Israeliten zu schlecht, wenn man glaubt, sie hätten nicht eher den heiligen Mann gesteinigt als die Rotte von Gibea gezüchtigt. Die Ursache steht in vollständigem Missverhältnis zur Wirkung, sie kann so erschütternde Ereignisse nicht erklären. Sonst ist in den Bb. der Richter und Samuelis die Masse ziemlich unbeweglich, sie lässt sich von den Feinden schinden und plagen und rafft sich nicht auf, bis einer, dem die Galle überläuft, sich an die Spitze stellt und sein Geist die Übrigen mit sich fortreisst — und hier sollte ein vergleichsweise geringfügiger Vorfall eine so ungeheure Metamorphose des Volkscharakters bewirkt haben? Es hätte doch wenigstens, nach allen Analogien, ein Einzelner die Seele des Ganzen gewesen sein müssen; wie können 400000 Mann so empfinden und handeln! Aber vor nichts hat unser Erzähler eine so grosse Scheu wie vor Namen. Keine einzige Person wird namhaft gemacht, was doch bei einem solchen, wenn geschichtlich, sich nothwendig tief ins Gedächtniss prägenden Unternehmen Verwunderung erregt.[1]) Auch in c. 19 sind alle Agirenden anonym, sowohl der Levit (der nicht einmal den Namen seiner Stadt weiss, sondern auf Befragen die äusserste Ecke Ephraims als seine Heimath angibt 19, 18), als seine Kebse und ihr Vater, als endlich auch der

[1]) In 20, 27. 28 ist die Parenthese zwischen ביהוה v. 27 und לאמר v. 28 offenbares Glossem, denn sonst müsste sie bei v. 18 stehen, auch kann לאמר nicht so von וישאלו getrennt werden. Also fällt Pinehas der Hohepriester fort und damit der angebl. Anhalt zur Zeitbestimmung. Ebenfalls zu streichen ist v. 35 und der erste Satz von v. 36; ויתנן v. 36 schliesst an v. 34. Diese Interpolation ist Correctur zu v. 46 und es ist wahrscheinlich, dass der erste Satz von v. 36 eigentlich v. 47 einleitet. In v. 46 fallen von den 25700 Benjaminiten (lies 20, 15 חמשה) 25000 und 600 entrinnen; da bleiben 100 übrig, die nach v. 35 auch noch mit gefallen sind.

Digitized by Google

alte Mann, der vom Gebirge Ephraim gebürtig und darum (!) ein Fremdling zu Gibea ist. Die scheinbar grössere Lebendigkeit von c. 19, die Studer (S. 455) an c. 17. 18 erinnert, ist lediglich genremässiger Natur und ähnlich zu beurtheilen wie z. B. die Anschaulichkeit der freilich sonst ganz unvergleichlichen Geschichte Gen. 24. Die Pointe in c. 19 ist einfache Reminiscenz von Gen. 19, die Übereinstimmung erstreckt sich bis ins Kleine. Ähnliche Reminiscenzen kommen öfters vor und nicht bloss in c. 19; insbesondere ist die Beschreibung des Kampfes gegen Gibea c. 20 nahezu eine Copie der Beschreibung des Kampfes gegen Ai, Jos. 8. Sonst vgl. 19, 27 mit 1 Sam. 3, 15; 19, 29 mit 1 Sam. 11, 7; 20, 13 mit 1 Sam. 11, 12; 20, 16 mit 3, 15; 20, 26 mit 2, 4. 5, wo der Ort der gleiche; 20, 45 mit 8, 2; 20, 47 mit 2 Sam. 2, 25; 21, 15 mit 2 Sam. 6, 8.

Auch die Sprache dieser Kapitel weicht von der gewöhnlichen der geschichtl. Bb. ab und enthält manches Spätere. Zu 20, 13 נבערה vgl. Deut. 13, 6. 17, 12 22, 22; zu 20, 6. זמה ונבלה Lev. 18, 17. Deut. 22, 21. Besonders finden sich manche Ausdrücke, die dem Priestercodex und der Chronik eigenthümlich sind, z. B. זכר und משכב ז" 21, 11. 12, ל in Ansehung von 21, 12, נשא נשים 21, 23 (statt לקח, nur in der Chronik), ממערב גבע 20, 33 (nur in der Chronik), שלף חרב 20, 1. 15. 17. 25. 35. 46; wozu noch die beständigen Zahlangaben kommen, grade wie im Priestercodex und in der Chronik. Völlig unhebräisch ist der Ausdruck האשה הנרצחה 20, 4 und כאיש אחד חברים 20, 11, ebenso verstossen gegen den guten Sprachgebrauch die unmotivirten Asyndeta 20, 43 und die poetischen Wendungen לערוב 19, 9, שדה נחלת ישראל 20, 6, מגיח 20, 33 (quoll hervor Iob. 38, 8.), עיר מחם (die Männerstadt Iob. 24, 12). Hiezu füge man 19, 16 „die Bewohner von Gibea waren Benjaminiter", 21, 19 „Silo im Norden von Bethel östlich von der Strasse, welche von Bethel nach Sichem führt", 19, 12 „die Stadt der Jebusiter, Ausländer, welche nicht zu den Kindern Israel gehören", 21, 12 „das Lager von Silo im Lande Kanaan" — Erklärungen, bei denen man im Zweifel ist, ob sie aufrichtig gemeint sind oder einen Schein der Alterthümlichkeit (wie in Gen. 14) erwecken sollen.

Man wird zweifeln dürfen, ob für Richt. 19—21 überhaupt ein historisches Faktum zu Grunde liegt. Irgendwelche Nachwirkung in der Geschichte hat dasselbe jedenfalls nicht geäussert, denn hernach ist grade Benjamin der Mittelpunkt, von dem die Neuschöpfung Israels zu einen einigen Volk und Königreich ausgegangen ist — ausserdem fehlt im Segen Jakobs jede Andeutung, dass dem jüngsten und kleinsten, aber zugleich edelsten Stamme einst die Gefahr, der Simeon und Levi erlegen sind, so nahe ge-

Digitized by Google

wesen ist. Unsere Erzählung scheint nicht auf naiver Überlieferung zu beruhen, sondern künstlich zurecht gemacht zu sein. Die hervortretenden Orte sind fast lauter solche, die in der Zeit der Genesis des Königsthums historisch bedeutsam gewesen sind. Gibea war die Heimath Saul's, von dort erliess er das gleiche Aufgebot wie der Levit 19, 29. Unter dem Heere befanden sich die Jabesiten nicht, denn sie wurden von den Ammonitern belagert. Wie in c. 21 Benjamin durch Jabes und Silo in seiner historischen Existenz erhalten wird, so ging von Silo die Vorbereitung des Königthums, der historischen That des Stammes Benjamin, aus, und die Befreiung der Stadt Jabes war der directe Anlass zur Erhebung Sauls. Die Beziehung von Gibea zur Bethlehemitin, wie sie in c. 19 sich findet, könnte an Saul's Verhältnis zu David anklingen, vgl. die 16 Monate 19, 2 mit 1 Sam. 27, 7. Mizpa als gegebener (20, 1) Centralpunkt der Gemeinde ist lediglich Substitut des noch nicht vorhandenen Jerusalems, wie nach Jerem. 40, 6 ff. auch 1 Sam. 7, 5 ff. und 1 Macc. 3, 46 ff. Aber die historischen Elemente, die hier benutzt sein mögen, sind in einer Weise combinirt, deren Sinn wir nicht zu errathen im Stande sind; nur dass der jüdische Hass gegen die vordavidische Hegemonie Benjamins dabei im Spiel gewesen ist, scheint klar. Möglicherweise nimmt unsere Erzählung von Hos. 10, 9 ihren Ausgang[1]).

Wenn übrigens die gänzliche Heterogeneität von Richt. 17. 18. und Richt. 19—21 hiernach ausser allem Zweifel steht, so folgt, dass die Wendung בימים ההם אין מלך בישראל 17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25 erst von einer nachträglichen Redaktion in beiden Stücken durchgeführt ist.

[1]) Sicher wenigstens nimmt nicht umgekehrt der Prophet Rücksicht auf Richter 19 ff. Denn die dort erzählte Schandthat kann doch nicht dem ganzen Volke zur Last gelegt werden, im Gegentheil ist das Benehmen Gesammtisraels bei dieser Gelegenheit untadelhaft. Ausserdem hat jenes Ereignis in keiner Weise Epoche gemacht, so dass von da ab die Sünde Israels gerechnet werden könnte. Es bleibt nur übrig sich dem Verständnis des Targums anzuschliessen, wonach die Tage Gibea's (Hos. 10, 9) zu verstehen sind von der Erwählung Sauls. Dies ist durchaus im Sinne Hosea's, der es beständig als gleichmässige Felonie in Parallele stellt, dass Israel 1) andere Götter und 2) andere Könige dem Jahve an die Seite setzt.

Digitized by Google

Das Buch Ruth.

(3. Aufl. §. 147. — 1 Aufl. S. 352—355).

§. 99. Das Buch Ruth enthält die Geschichte von der Moabiterin Ruth, die nach ihres in Moab weilenden Mannes Tode aus Anhänglichkeit zu ihrer Schwiegermutter Noomi mitzieht nach deren Heimathsorte Bethlehem und durch ihre Heirath mit Boaz die Stammmutter Davids wird, dessen Genealogie zum Schlusse 4, 18—22 mitgetheilt ist. Weil diese Geschichte in die Richterzeit fällt 1, 1, wird sie seit Alters als Anhang zum Richterbuch behandelt. Die bei Josephus contra Apion. 1, 8 und mehrfach bei Kirchenvätern sich findende Zählung von 22 (statt 24) Bb. des A. T. fasst Ruth mit Richt. zusammen. Aber in unserem hebr. Kanon steht die Erzählung unter den Hagiographen, und dass dies das Ursprüngliche sei, folgt daraus, dass eine Versetzung von dort her sich sehr wohl, nach dort hin aber sich nicht erklärt, dass also diese Stellung (so gut wie die des Daniel) historische Gründe haben muss, welche nur darin liegen können, dass der Kanon der Propheten bereits abgeschlossen war, als Ruth recipirt wurde. Ausserdem hat die Zahl 22 den Verdacht der Künstlichkeit gegen sich, weil sie mit den Buchstaben des Alphabets übereinkommen soll und nicht bloss die Zusammenfassung von Ruth mit Richt., sondern auch von den Klageliedern mit Jeremia nöthig macht.

Auf eine späte Abfassungszeit (Eichhorn III 457) führt nicht bloss das antiquarische Interesse an dem Verfahren bei der Leviratsehe 5, 1—12 (v. 7), einer Sitte, die noch zur Zeit des Deuteronomiums (25, 5—10 vgl. dagegen allerdings schon Lev. 18, 16. 20, 21) ganz lebendig gewesen sein muss, sondern auch die Sprache: בימי שפט השפטים 1, 1, להן תשכרנה und להן תעגנה 1, 13, שוּדי 1, 20. 21, ויקר מקרה 2, 3, der Gruss 2, 4, מרגלות 3, 4. 7. 8. 14, קים 4, 7 und ähnl. Erscheinungen. Wenn ferner das Buch der Richter einen zuverlässigen Eindruck von der Periode gibt, über die es handelt, so ist dies Idyll vollständig unhistorisch. „Lässt man auch den von wilden Elementen bewegten Vordergrund (der Richterzeit) zurück- und den Hintergrund divinatorisch hervortreten, so wird man darin doch keineswegs ein so gesittetes und religiöses Leben entdecken, wie die Schilderungen des Buches Ruth vermuthen lassen.“ Das wichtigste Merkmal der Zeit ist aber die Genealogie Davids. Wie in 1. Chron. 2 wird über Isai Obed Boaz auf Salma zurückgegangen. Salma nun ist deswegen der Vater Davids, weil er der Vater Bethlehem's (und anderer Städte der Landschaft Ephrath)

Digitized by Google

ist 1. Chron. 2, 54. Aber Salma ist der Vater Bethlehems nach dem Exil. Er gehört nemlich zu Kaleb Abi Hur, und wenn irgend etwas gewiss ist, so ist es das, dass in der alten Zeit die Kalibbäer im Süden und nicht im Norden Juda's wohnten und dass speciell David durch seine Geburt nicht zu ihnen, sondern vielmehr zu dem älteren Theile Juda's gehörte, der gegen das eigentliche Israel gravitirte und mit Benjamin in nächster Verbindung stand. Von den übrigen Gliedern der Genealogie sind Nahson und Amminadab die Fürsten Juda's im Priestercodex, die passend als die Ahnen ihres Nachfolgers angesehen werden; Ram aber ist der Erstgeborene des Erstgeborenen Hesrons (1. Chron. 2, 25) und auch durch die Bedeutung seines Namens (der Hohe) wie Abram zum Ausgangspunkte der fürstlichen Linie qualificirt. Das Buch Samuelis weiss nur von David's Vater Isai, während dagegen Saul's Geschlecht höher hinauf verfolgt wird und kein Grund war, dies bei seinem berühmteren Nachfolger zu unterlassen. Vgl. meine dissertatio de gentibus et familiis Judaeis (1870) p. 17.

Die Erzählung sieht es keinesfalls darauf ab, wie Benary (de Hebraeorum leviratu, Berlin 1835, S. 30) gemeint hat, die Leviratsehe zu empfehlen, die vielmehr nur als ein interessantes Stück Alterthum behandelt wird. Vielmehr scheint der genealogische Zweck die Hauptsache zu sein und dabei wiederum die Pointe (deren historischer Anhalt in 1. Sam 22, 3 zu suchen ist) dies, dass das vornehmste Geschlecht in Israel von einer moabitischen Proselytin abstammt. Aus diesem Grunde schliesst Kuenen (Onderzoek I S. 212. 214), dass das B. Ruth vor der Reformation Esra's und Nehemia's (c. 444 v. Ch.) geschrieben sein müsse, wodurch die Heirathen mit fremden, auch moabitischen Weibern aufs strengste untersagt wurden. Aber auf die Weise könnte man am Ende die Abfassung in der vordeuteronomischen Zeit ansetzen, was sicher unrichtig ist. Die Tendenz, grade hervorragende jüdische Geschlechter von heidnischen Proselyten abzuleiten, hat auch noch später ungeschwächt fortbestanden und äussert sich z. B. darin, dass die berühmtesten Schriftgelehrten von Sisera Sanherib Nebukadnezar und Haman abstammen sollen, wie im Traktat Sanhedrin, Abschn. Chelek, zu lesen ist. Diese Tendenz war aber lediglich theoretisch-historisch und ohne jede praktisch-polemische Rücksicht auf die Exclusivität der geltenden Sitte. Dasselbe scheint beim Buche Ruth der Fall zu sein. Gegen Geiger, Urschrift (1857) S. 49 ff.

Digitized by Google

Das Buch Samuelis.

(3. Aufl. §. 148—154. — 1 Aufl. S. 355—367).

§. 100. Hebräisch שמואל (vgl. 1. Chron. 29, 29 und dazu b. Baba bathra 15a), in der LXX und Vulgata 1. und 2. *Βασιλειῶν* = Regnorum. Die Zweitheilung ist, wie bei dem Buche der Könige, Chronik und Esra, aus den christlichen Bibeln auch in die hebräischen Drucke übergegangen und wird beim Citiren allgemein angewandt. Es ist aber nicht nöthig, deshalb nun auch immer von den Büchern Samuelis statt von dem Buche S. zu reden.

Während das B. der Richter einzelne Erzählungen enthält, welche nicht pragmatisch zusammenhangen, wird mit dem B. Sam. der Geschichtsfaden fortlaufend und, wenngleich vielfach sehr dünn, reisst er doch nicht ab bis zum Schluss des B. der Könige. Die durch das Königthum bewirkte Centralisirung hat dem Volke ein politisches Gesammtbewusstsein und Sinn für seine Geschichte gegeben. Aber einheitliche schriftstellerische Conceptionen sind Samuelis und Könige dennoch nicht, vielmehr ebenfalls Compilationen aus verschiedenen Quellen. Wie bei Richter und Könige ist auch bei Samuelis die Schlussredaktion nachdeuteronomisch; jedoch ist dieselbe hier bei weitem nicht so consequent und systematisch durchgeführt wie dort. Es ist darum besser, gleich mit der Untersuchung der einzelnen Abschnitte vorzugehen und erst zum Schluss von der Redaktion zu handeln.

A. 1. Sam. 1—14.

§. 101. Bei der Jugendgeschichte Samuels 1. Sam. 1—3 ist die Erzählung zu Anfang unvollständig, denn wenn 1, 3 gesagt wird: dort waren die beiden Söhne Eli's Hophni und Pinehas Priester, so gilt Eli selber als bekannt und es muss schon früher von ihm, von seiner Stellung am Tempel zu Silo und seinem Verhältnis zu Israel, die Rede gewesen sein. Die LXX hat den Anstoss durch Correktur beseitigt, indem sie liest: dort waren Eli und seine beiden Söhne Priester.

Silo gilt hier als der Mittelpunkt Israel's in der das Königthum negativ vorbereitenden Periode; aber nur im Untergehen wird dieser Mittelpunkt vorgeführt, um denjenigen dazu in Beziehung zu setzen, der aus dem untergegangenen alten zu einem neuen Zustande hinüberführte. Samuel, aus der später Ramathaim (LXX und MT. 1, 1 vgl. 1. Macc. 11, 34. Marc. 15, 43. Joh. 19, 38) genannten Stadt Rama in der unweit der benjaminitischen Grenze gelegenen südwestlichen Landschaft Ephraims gebürtig, wird als

Digitized by Google

kleiner Knabe von seiner Mutter zum Priester (keineswegs zum Nazir) geweiht, dient mit dem Priesterornat bekleidet (2, 18. 19) unter der Aufsicht Elis (2, 11. 3, 1, wie Num. 3, 4) am Heiligthum zu Silo und schläft als aedituus im Tempel bei der Lade Gottes 3, 3. Er ist der wahre von Jahve bestimmte Erbe Elis und wird als solcher dessen leiblichen Erben entgegengesetzt 2, 11. 18—21. 26, welche letzteren, weil sie das Opfer Jahve's in Verachtung bringen, den Untergang Silo's und des dortigen Priesterthums verschulden, dessen geistige Bedeutung für Israel dann durch Samuel in viel höherem Sinne aufgenommen und fortgesetzt wird. Passend ist es Samuel selbst, dem zum Schluss in c. 3 die göttliche Offenbarung über den drohenden Sturz des Alten zu theil wird, aus dessen Ruinen er dann das Neue vorzubereiten berufen ist.

Zwei spätere Einsätze grösseren Umfangs lassen sich in c. 1—3 erkennen. Der Psalm der Hanna 2, 1—10 handelt von ganz anderen Dingen als die in die Situation passen, und ist gar keine dem Zusammenhange sich anfügende Ergänzung, sondern eine fremdartige und späte Interpolation. Anders steht es mit der Drohung des prophetischen Anonymus an Eli 2, 27—36. Dies ist ein zur Sache sprechender Nachtrag aus weit früherer Zeit, der jedoch schwerlich älter ist als das Deuteronomium und die Reformation des Josia (621 v. Ch.). Man erkennt dies schon aus der Sprache (לכלות את עיניך ולאדיב את־נפשך 2, 33 und איש לא אכרית als Transitivum von לא יכרת לך איש), aber weit mehr aus dem Inhalte. Es wird, von einem spezifisch judäisch-jerusalemischen Standpunkte aus, der sonst in c. 1—3 sich nicht geltend macht, herabgesehen auf eine lange Dauer der Davidischen Dynastie, welcher, in gleich ununterbrochener Succession, das Priesterthum „eines festen Hauses" zur Seite geht. Auch wenn 1. Kön. 2, 27 nicht wäre, würde es nicht möglich sein, die Worte: ich will mir einen verlässigen Priester erwecken, der nach meinem Herzen handeln wird, und will ihm ein verlässiges Haus gründen, das vor meinem Könige allezeit wandeln soll 2, 35 — anders zu verstehen als von dem Geschlechte Sadok, das seit Salomo ununterbrochen den heiligen Dienst am königlichen Tempel zu Jerusalem inne hatte; die Deutung auf Samuel, die allerdings wenn 2, 26—36 in wahrem Zusammenhange mit c. 1—3 stünde, angezeigt wäre, ist durch das feste Haus, das alle Tage im Dienste des Gesalbten Jahve's das Priesterthum besitzen werde, ganz unmöglich gemacht. Silo wird wie bei Jeremia (7, 12. 26, 6) als Vorgängerin Jerusalems aufgefasst, weil es die alte Stätte der Lade Jahve's war; das Haus Eli's ist dasjenige, dem alle Opfer der Kinder Israel gegeben sind 2, 28; die Centralisation des Opferdienstes, welche in Jerusalem seit dem

Digitized by Google

Fall Samariens angebahnt und durch Josia Gesetz geworden ist, wird wenigstens der Theorie nach in die graue Vorzeit übertragen. Darnach ist es auch gar nicht unwahrscheinlich, dass 2, 36 auf die nicht zur jerusalemischen Priesterschaft gehörigen Leviten geht, welche durch die Abschaffung der Höhen ausser Dienst gesetzt und gezwungen wurden, sich den Söhnen Sadok's, den Emporkömmlingen aus der Zeit Salomo's (1. Kön. 2, 35), unterzuordnen und von ihrer Gnade zu leben. — Abgesehen hiervon ist es übrigens an sich klar, dass die vorausgehende Drohung 2, 27—36 der folgenden 3, 2—18, worin viel passender das als das Wesentliche gilt, was 2, 34 nur als das Zeichen verkündigt wird, die Luft raubt, die Pointe vorwegnimmt und ihren Eindruck auf Eli vernichtet, der ja dann schon Alles und noch viel mehr zum voraus weiss. Ausserdem sind alle anonyme Männer Gottes (2, 27) stets ad hoc eingeschoben, um ihren Spruch zu sagen und dann wieder zu verschwinden.

Kleinere Interpolationen, die in der LXX fehlen oder ganz anders lauten, sind 2, 22b und 3, 20. 21. 4, 1 (bis zum Athnach), ausserdem einige Sätze in 2, 31—33.

§. 102. Während ohne Zweifel die Capp. 1—3 in Hinblick auf c. 4 geschrieben sind und ohne dasselbe des Abschlusses entbehren würden, ist es nicht so sicher, dass die Capp. 4—6 die Erzählung von c. 1—3, in ihrer uns vorliegenden Gestalt, voraussetzen. Die Lade Gottes, um die sich hier Alles dreht, ist dort nur einmal und ganz beiläufig erwähnt; die Person Samuels aber, die dort im Mittelpunkte steht, ist hier (c. 4, bes. 4, 4 vgl. mit 3, 3 und 1, 3) verschwunden — denn zu c. 7 s. §. 103[1]). Es hängt damit ein anderes Misverhältnis zusammen. Nemlich nach c. 1—3 würde das Familienunglück Eli's als die Hauptsache in c. 4 hervortreten müssen, aber in der That ist dies hier nur begleitende Folge des eigentlichen, ganz Israel treffenden, Hauptschlages, und der besteht in der Gefangennahme der Lade durch die Philister, welche in c. 4—6 crasser wie sonst im A. T. mit Jahve selber identificirt wird 4, 18ff. 5, 3ff. 6, 8. 9 und sichtlich ganz etwas anderes ist als ein blosser Kasten für die Gesetzestafeln. Obendrein wird das Geschick der Lade gar nicht ausschliesslich, wie man nach c. 2. 3 erwarten musste, unter den Gesichtspunkt der Katastrophe gestellt, sondern eigentlich mehr unter den des Triumphes des Gottes

[1]) In c. 4—6 haben wir Geschichte, in c. 1—3 ein bedeutsames Idyll, s. die Inhaltsangabe §. 101. Was von solchen Jugendgeschichten historisch zu halten ist, weiss man: Samuels Kindheit liegt in hellem und charakteristischem Lichte, darnach schlägt das Dunkel über ihm zusammen und er erscheint wieder als alter Mann, der in Saul den Mann der Zeit erkennt und seine Autorität als Seher für ihn in die Wage wirft.

Digitized by Google

Israels, der den Philistern und ihrem Gott ebenso übel mitspielt wie einst den Ägyptern, die ihn auch glaubten zurückhalten zu können (4, 8. 6, 6 = Beziehungen auf die jehov. Erz. in Exodus). In sprachlicher Hinsicht darf man vielleicht einigen Werth darauf legen, dass in c. 1—3 fast nur Jahve gesagt wird, dagegen in c. 4—6 ebenso oft Elohim. Allerdings ist ausserhalb des Pentateuchs auf treue Erhaltung des urspr. Textes in solchen Dingen nicht zu rechnen; doch wird man a potiori immerhin vorsichtige Schlüsse machen können.

Der Redaktion gehört an der letzte Satz von 4, 18, wozu viell. 4, 15 (fehlt in LXX, theilweise schwer zu vereinigen mit מצפה v. 13) in Beziehung steht. Glossen verschiedenen Ursprungs sind 4, 21b. 22; ferner 6, 5a (bis את־הארץ) und 6, 17. 18a (bis zum Athnach); endlich 6, 15 (bis העלו עלות = העלו עלת ליי v. 14) und theilweise 6, 19.

§. 103. In 7, 2—17 tritt Samuel wieder auf, aber erst nach einem Zeitraum von 20 Jahren der Philisterherrschaft 7, 2. Da bekehrt sich das Volk vom Götzendienst, der Schuld, die wie im Richterbuche als selbstverständliche Ursache des Unglücks supponirt wird, hält auf Samuels Anordnung ein grosses Fasten zu Mizpa, und als die Philister gegen die Betversammlung zu Felde ziehen und diese ängstigen, werden sie auf Samuels Opfer und Gebet von Jahve in panischen Schrecken gesetzt und von den Israeliten weithin verfolgt, worauf Samuel den Stein Ebenhaezer bei Mizpa aufrichtet als Zeugen dafür, dass Jahve geholfen. „Die Philister aber wurden gedemüthigt und kamen nicht wieder ins Gebiet Israels, und Jahve's Hand war wider sie alle Tage Samuels, und die Städte, welche die Philister erobert hatten, kamen wieder zu Israel.“ 7, 13f.

Abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit dieser Legende widerspricht sie vollkommen dem, was wir von der Folgezeit wissen. Da ist nemlich die Philisterherrschaft nicht beseitigt sondern drückend vorhanden; sie grade bewirkt die Zusammenfassung der bis dahin zersplitterten Kräfte Israels zum Königthum, der Kampf gegen sie ist der eigentliche Zweck, zu dem Saul gesalbt und gewählt wurde. Was 1 Sam. 7 dem Samuel zugeschrieben wird, war in Wahrheit das Verdienst Sauls und Davids.

Nach 7, 2—4 — welche Verse von v. 5 ff. unablösbar sind — haben wir es mit einem nachdeuteronomischen Schriftsteller zu thun. Dazu stimmt der geistliche Ton v. 5—10, das allgemeine Fasten (Richt. 20, 26) zu Mizpa, der Stellvertreterin Jerusalems. Dass an der Mehrheit der Altäre kein Anstoss genommen wird (7, 17), entspricht dem Grundsatz 1 Kön. 3, 2, wonach bis zum Tempelbau Salomo's die Höhen erlaubt waren; die Vorstellung der Stiftshütte

Digitized by Google

als vorsalomonischen Centralheiligthums ist noch unbekannt. Auch der Ritus (v. 6. 9) erweist die Unbekanntschaft mit dem Priestercodex.

Zu den Philisterkämpfen, welche die ganze Regierung Sauls und den Anfang der Reg. Davids ausfüllten, mangelt jetzt eine entsprechende Explicirung ihrer Voraussetzung, nemlich der seit Eli's Tode datirenden Philisterherrschaft; wir wünschen zu wissen, wie der philisthäische Statthalter zu Gibea, mit dessen Erschlagung Jonathan das Signal zur Erhebung gab 13, 3, dorthin gelangt, wie der 13, 19 ff. beschriebene Zustand eingerissen, wie es gekommen ist, dass Silo, bis dahin das Centrum Israels, plötzlich seine Bedeutung verloren hat und die dortige Priesterschaft nach Nob (bei Jerusalem) übergesiedelt ist. Es lässt sich vermuthen, dass dies Alles die Folge der 1 Sam. 4 erzählten Schlacht war; aber es ist nicht in der Ordnung, dass man das nur vermuthen kann. Es muss ursprünglich gesagt sein und zwar wohl an der Stelle, die jetzt c. 7 einnimmt. Es fällt nemlich auf, dass der Ort, wo Samuel siegt, von ihm Ebenhaezer genannt wird. Nach 4, 1 bestand dieser Name schon früher und es war der Name eben des Ortes, wo die entscheidende Niederlage der Israeliten statt fand (angeblich bei Mizpa, in der That in der Ebene Saron). Also ist c. 7, wie es scheint, eine an die appellative Bedeutung von Ebenhaezer geknüpfte Umdichtung einer ursprünglich an die Niederlage von Ebenhaezer angeschlossenen Erzählung über die Niederwerfung von Joseph und Benjamin durch die Philister. Vielleicht hat noch der Prophet Jeremia die Zerstörung des Tempels zu Silo, die damals stattgefunden haben muss (1 Sam. 22, 6 ff. Jer. 7, 14. Am. 5, 5. 1 Kön. 12, 29), an dieser Stelle vorgefunden. Denn daraus, dass er 19, 3 die Worte 1 Sam. 3, 11 anwendet auf die Zerstörung des Gotteshauses in Jerusalem — vgl. ähnlich 2 Kön. 21, 12. 13 — wird es wahrscheinlich, wenn man bedenkt, dass ihm Jerus. als rechtmässige Erbin von Silo und ihr Schicksal in dem der Vorgängerin vorgezeichnet erscheint, dass er 1 Sam. 3, 11 nicht auf den blossen Untergang des Hauses Eli, sondern auf den des alten Jahvesitzes in Silo bezogen hat. Das konnte er aber nicht, wenn ihm 1 Sam. 4—7 nichts Weiteres vorlag, als was uns jetzt vorliegt.

§. 104. Geschichte Sauls c. 8—14. Über die Weise wie er König geworden, haben wir zwei Versionen. Die eine knüpft an c. 7 an und ist in c. 8. 10, 17—27 [c. 11 und] c. 12 enthalten. Nach Zerbrechung des Jochs der Philister führte Samuel von da ab ein ruhiges und glückliches Regiment, bis in sein Alter, wo seine ihm adjungirten Söhne das Richteramt nicht gut verwalteten. Das nahmen die Ältesten Israels zum Anlass, sich von ihm, dem Stell-

Digitized by Google

vertreter Jahve's, einen König zu erbitten; es war aber nur ein Vorwand für ihr Gelüste, die göttliche Herrschaft abzuschütteln und zu werden, wie die Heiden. Samuel, höchst aufgebracht über die Undankbarkeit, wird von Jahve erinnert: „sie haben nicht deine sondern meine Herrschaft verschmäht", und angewiesen dem Volk zu Willen zu sein. Nachdem er vergebens durch eine Schilderung der Schattenseiten des menschlichen Königthums die Ältesten von ihrem Plane abzubringen gesucht hat, beruft er 10, 17 eine Volksversammlung vor Jahve nach Mizpa. Dort wird um den König gelost und Saul getroffen, worauf Samuel noch das Königsgesetz schreibt und es vor Jahve deponirt. Dann geht man nach Hause und Alles bleibt beim Alten. Wirklicher König wird Saul erst in c. 11, nachdem er sich durch die Befreiung der Stadt Jabes von den Ammonitern erprobt hat. Darauf wird ihm zu Gilgal „das Königthum erneuert" 11, 14, und nun erst tritt ihm Samuel in langer feierlicher Rede die Regierung ab c. 12.

Dass c. 11 in diese Version aufgenommen ist, erhellt nicht bloss aus 12, 12, sondern auch aus 11, 12. 13 vgl. mit 10, 27, und aus 11, 14 נחדש. Aber noch viel klarer ist es allerdings, dass c. 11 nicht ursprünglich für diesen Zusammenhang berechnet ist. Denn von den Kriegsmännern, die Saul nach 10, 26 begleitet haben sollen, merkt man 11, 1 ff. nichts; die Boten von Jabes kommen nicht seinetwegen nach Gibea; in v. 5, wo der vermeintliche König mit den Rindern vom Pflügen zu Hause kommt, wird gar nicht gethan, als gehe ihn die Botschaft näher an als andere, niemand theilt sie ihm mit, er muss sich nach der Ursache des allgemeinen Weinens erst erkundigen. Nicht kraft seines Amtes als König, sondern in der Autorität des Geistes bietet er den Heerbann Israels auf und findet begeisterten Gehorsam. Erst nachdem er seine Kraft gezeigt und die Ammoniter geschlagen hat, wird er 11, 15 vom Volk zum Könige gemacht — die Renovation des Königthums v. 14 ist eine höchst durchsichtige Naivetät des Vf. von c. 8. 10, 17—27. c. 12, der auf diese Weise das anderswoher entlehnte Stück c. 11 seiner Version einverleibte.

Der Zusammenhang, worin 1 Sam. 11 ursprünglich stand — die Nothwendigkeit von Prämissen folgt aus dem Anfang: und etwa nach einem Monat zog Nahas 10, 27. 11, 1 — ist die andere Version über das Königthum Sauls 9, 1 — 10, 16. Hier ist Samuel ein Seher[1]), in Rama angesehen, aber darüber hinaus

[1]) In der Glosse 9, 9 wird Seher als identisch mit Nabi gefasst, aber nicht im Sinne unseres Vf., der auch Nebiim kennt und erwähnt, darunter jedoch bandenweis auftretende religiös-patriotische Bacchanten versteht, deren Raserei ansteckend wirkt. In 19, 18—24 erscheint zwar Samuel an

Digitized by Google

nicht weit bekannt 9, 6 ff., nicht der theokratische Herrscher über Israel, der das Volk aus der Knechtschaft der Philister erlöst hat. Die Fremdherrschaft lastet vielmehr auf Israel und Samuel ist es, der sie am tiefsten empfindet, im Königthum die Rettung erblickt und nach der Persönlichkeit ausschaut, die seinen Gedanken verwirklichen kann. Zufällig wird er von Saul, einem edlen Benjaminiten aus Gibea, der Residenz des philisthäischen Vogtes, aufgesucht und erkennt durch göttliche Inspiration in ihm sogleich den Mann der Zeit. Wie Elisa dem Hazael, so setzt Samuel kraft seiner Autorität als Seher dem Saul in den Sinn, er sei von Jahve ausersehen zum König und Helfer Israels. Weiter thut er nichts, ihn realiter zu seinem „Nachfolger in der Regierung" (wie c. 8. 12) zu ernennen, steht nicht in seiner Gewalt; nur die Mahnung gibt er ihm mit auf den Weg: wenn Gelegenheit zu handeln komme, so solle er sie in dem Bewusstsein brauchen, dass Gott mit ihm sei. Auf dem Heimwege durch das Eintreffen dreier Zeichen von der Zuverlässigkeit der Ankündigung versichert kommt Saul nach Gibea, und obwohl durch sein seltsam verändertes Wesen (10, 10) den Leuten auffallend, verräth er zu Hause (הבית st. הבמה 10, 13) doch keinem, was ihm Samuel gesagt, sondern bestellt nach wie vor den Acker. Aber etwa nach einem Monate, als die Jabesiten unter der Bedingung, sich alle das rechte Auge ausstechen zu lassen, sich binnen 7 Tagen dem Ammoniter ergeben wollen, zuvor aber noch, mit der höhnischen Erlaubnis des Belagerers, ihre Landsleute zur Hülfe aufbieten, da überfällt, während alle anderen weinen, den Saul der Geist Jahve's; er hat von jener Unterredung her den Stachel im Herzen und eingedenk der Mahnung des Sehers thut er, was seine Hand findet. Der Erfolg ist überraschend; der Vorhersagung Samuels gemäss, aber auf die natürlichste Weise von der Welt, wird Saul König von Israel. Vgl. Gramberg, krit. Gesch. der Religionsideen des A. T. II S. 80—85.

Man fühlt sich wie aus der Judenschule in Gottes Natur versetzt, wenn man von jener ersten zu dieser zweiten Erzählung, deren Ähnlichkeit mit Richt. 6 schon S. 197 hervorgehoben ist, übergeht. Sie allein hat historischen Werth, wenn gleich materiell nur in dem darum auch in die andere Relation übergegangenen c. 11; doch ist auch von 9, 1—10, 16 jedenfalls die charakteristische

der Spitze eines solchen ekstatischen Haufens, aber die dortige Erklärung des Sprichworts widerspricht der hier (10, 11) gegebenen, und es ist nicht zweifelhaft, dass hier der Seher oder Mann Gottes von den Nebiim deutlich unterschieden wird. Nabi ist kein hebräisches Wort (dies ist wichtiger als alle Etymologien) und ursprünglich wohl auch, grade in der ältesten Anwendung für pluralische Ekstatiker, keine hebräische Sache. Vgl. Kuenen, de profeten II, 322—330.

Digitized by Google

Verbindung des Kriegers mit dem inspirirenden Seher festzuhalten (vgl. Richt. 4. 5. 2 Kön. 8, 13. 9, 3); und nur die idyllische Form der Begegnung und die Vorstellung, als sei Saul, dem von Anfang an Jonathan zur Seite stand 13, 2, damals noch ein nicht ganz mündiger Haussohn gewesen, ist aufzugeben. Die andere Relation macht aus dieser primären, von der sie abhängig ist (ausser c. 11 vgl. 10, 23 mit 9, 2) bis zum Widerspruch gegen sich selber (12, 12), heilige Geschichte nach dem späteren Geschmack, indem sie das Los an Stelle der natürlichen Motive setzt und den die Zukunft kündenden Seher in den Reichsverweser Jahve's verwandelt, der auf die Bitte der Ältesten die Regierung an einen mehr oder weniger vor ihm selbst ernannten König abtritt. Sie steht im engsten Zusammenhange mit c. 7 (Mizpa 10, 17. 7, 5), und ist gleichfalls nachdeuteronomisch, vgl. die Entwicklung des grundgesetzlichen Schema's der theokr. Geschichte 12, 7—25, den Rückblick auf das deut. Richterbuch 12, 9—11 und die Ausdrücke v. 20—25. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, dass mit משפט המלכה 10, 25 das Königsgesetz des Deuteronomiums gemeint ist, welches dort (17, 14–20) jedenfalls erst nachgetragen ist, vgl. Deut. 31, 26. Jahrbb. für D. Theol. 1877. S. 463. Die Abfassung von 1 Sam. 8 mit Zubehör ist schwerlich in eine Zeit zu setzen, wo noch das judäische Königthum bestand. Denn zwar hat schon der Prophet Hosea ähnliche Gedanken über den Werth des menschlichen Königthums geäussert, aber er hatte Nordisrael vor Augen und schrieb angesichts des Untergangs Samariens; dagegen hat in Juda, solange das Reich Davids bestand, keine solche Anschauung in irgend welchen Kreisen bestanden, und darüber kann kein Zweifel sein, dass alle deuteronomistischen Erzählungen spezifisch jüdisch sind.

Kap. 13 und 14 setzen die genuine Version über König Saul fort und bringen sie zum Abschluss. Allerdings gehört 13, 1, ein in der LXX fehlender Vers, erst der chronolog. Redaktion an, aber 13, 2 schliesst unmittelbar an 11, 15. Die Königswahl an sich und deren durch die Erschlagung des Philistervogtes klar gewordene Bedeutung veranlassen die Philister mit Heeresmacht gegen den Heerd des Aufstandes vorzurücken. Sie lagern bei Michmas, nur durch eine schwer zu passirende Schlucht von dem gegenüber liegenden Gibea getrennt; von da aus verbreiten sie sich in drei Haufen verwüstend über das Land und lassen bloss eine kleine Abtheilung bei der Schlucht auf Wache. Ohne jemandes Vorwissen nun klettert Jonathan mit seinem Waffenträger auf Händen und Füssen an der steilsten Stelle der Schlucht herunter und wieder hinauf, und steht plötzlich in Waffen vor den erstarrten Vorposten der Feinde, die, offenbar in dem Glauben, dass ihm andere folgen,

Digitized by Google

sich zur Flucht wenden und den Schrecken in das Lager tragen, von wo er sich weiter unter den raubenden Haufen verbreitet. Drüben in Gibea wird die Verwirrung bemerkt und von Saul zu einem raschen Überfall des Lagers benutzt, der vollständig gelingt. Doch wird der Vortheil nicht weiter verfolgt, die Philister ziehen sich unbehelligt in ihr Land zurück. Der Schluss dieser Erzählung lautet: „Da liess Saul ab von den Philistern und die Ph. zogen an ihren Ort. Und Saul, nachdem er das Königthum gewonnen hatte, stritt wider alle Feinde Israels ringsum, wider Moab und Ammon und Edom und die Könige von Soba und wider die Philister, und wohin er sich wandte, war er siegreich und bewies seine Kraft; und er schlug die Amalekiter und rettete Israel von seinen Plünderern. Und die Söhne Saul's waren Jonathan und Isjahu und Malchisua; und seine beiden Töchter hiessen Merab und Michal, und sein Weib Ahinoam bath Ahimaaz, sein Feldhauptmann aber Abner" 14, 46—51. Dies muss zugleich der Abschluss der Geschichte Saul's selber sein, deren Summe und Resultat hier angegeben wird. Dass das Folgende nirgend als Fortsetzung dazu angesehen werden kann, geht auch aus dem Unterschiede der Betrachtungsweise hervor. Denn während die sämmtlichen folgenden Erzählungen ihr Interesse dem David zukehren, ist der Vf. von 14, 46—51 ganz für Saul eingenommen. Er schreibt ihm eine Menge Grossthaten zu, an denen er unschuldig gewesen ist. Erst David hat die Kriege mit Moab Ammon Edom und Aram Soba geführt. Saul hat, abgesehen von der Entsetzung von Jabes und der Züchtigung Amaleks, sein Lebetage lang sich gegen die Philister zu wehren gehabt und in diesem Kampf ist er erlegen. Dies wird hier verschwiegen (v. 47 יושע) und dafür das Andere hinzugethan[1]).

Der Gang der Erzählung in c. 13. 14 wird durch einige ziemlich umfangreiche Einsätze in störender Weise unterbrochen. Zu Anfang von c. 13 ist Saul von Gilgal (11, 15) zurückgekehrt nach Gibea (vgl. v. 16 וישבים). Dann jedoch finden wir ihn plötzlich, ohne dass der Ortswechsel erwähnt ist, in Gilgal, wo der israel. Heerbann zu ihm stösst. Aber die Philister setzen trotzdem voraus, dass er und seine Männer sich in Gibea befinden, denn sonst hätten sie nicht vor Gibea halt gemacht, sondern den Mittelpunkt der Erhebung selbst besetzt. Noch viel bedenklicher wie hierdurch wird die Digression Sauls nach Gilgal durch den Bruch mit Samuel, der in diesem kritischen Augenblick daselbst vorgefallen sein soll. Samuel soll dem Könige befohlen haben, sieben

[1]) Wie es mit 14, 52 steht, ist zunächst unklar. Der Vers kann (wegen כל ימי) mit zu dem vorhergehenden Resumé gehört haben, er kann aber auch ein Übergang zu David gewesen sein. Vgl. S. 220. 223.

Digitized by Google

Tage auf ihn zu warten, ehe er von Gilgal den Philistern entgegen zöge. Da nun die Frist verstreicht 13, 8 und das Kriegsvolk sich verläuft, will Saul so aufbrechen. Wie er nun eben das jeden Feldzug eröffnende Opfer darbringt, erscheint Samuel und sagt ihm, er sei wegen seines Ungehorsams von Jahve als König verworfen. War Samuel bei Sinnen? wozu die Wartezeit von sieben Tagen, wenn auch nach deren Ablauf weiter gewartet werden musste? und es war doch wahrhaftig Gefahr im Verzuge. In c. 14 verräth nicht die geringste Spur, dass das ominöse Ereignis auf Sauls, des Volkes und des Schriftstellers Seele laste. Es ist eine einfache Vorschiebung der Geschichte 1. Sam. 15 — daher auch Gilgal als der nothwendige obwohl unmögliche Schauplatz der Scene. Diesem Interpolator kam der Bruch zwischen Samuel und Saul, wie er in c. 15 erzählt wird, viel zu spät; er hatte Eile mit der Verwerfung des nichtdavidischen Königs und setzte sie gleich an die Schwelle von dessen Regierung. Er ist es natürlich auch, der zur Vorbereitung von 13, 7b—15 den Vers 1. Sam. 10, 8 eingeschoben hat, der in dem dortigen Zusammenhange absolut unverständlich ist. — Unschuldigerer Natur ist 13, 19—22, gleichwohl nicht ursprünglich, eben so wenig wie die damit in Beziehung stehenden vier letzten Worte von 14, 14. In c. 14 ist v. 36—45 dem echten Zusammenhange fremd, ausserdem muss v. 31 bis zum Athnach gestrichen werden, da ביום ההוא es verbietet, den Satz als Schluss der Rede Jonathans aufzufassen.

B. 1. Sam. 15—2. Sam. 8.

§. 105. Durch c. 15 (v. 28) wird es motivirt, dass von c. 16 an David noch bei Lebzeiten Sauls die Hauptperson ist. Die Erzählung gehört einer Traditionsschicht an, welche zwischen der von 9, 1—10, 16. c. 11. 13. 14 und der von c. 7. 8. 10, 17—27. [c. 11] 12 in der Mitte steht. Jene setzt sie voraus, denn die Salbung Sauls 15, 1. 17 kommt nur 10, 1 vor und der Ausdruck 15, 19 beruht auf 14, 32 — aber der Standpunkt ist ein ganz anderer, vgl. 14, 48 mit 15, 2 und das S. 214 bemerkte. Diese kennt sie noch nicht, denn nach 10, 17—27 wird Saul nicht gesalbt, und nach den Prämissen von c. 8. 12 würde Samuel weder sein Recht ihm zu befehlen zu motiviren brauchen wie in 15, 1, noch auch über seine Verwerfung Vaterschmerz empfinden können wie in 15, 11. 35 — gleichwohl ist der Standpunkt ein mehr verwandter. Der König als Stellvertreter Jahve's hat dem Worte Jahve's zu gehorchen, das ist das von ihm selbst anerkannte Gesetz seiner Regierung 15, 13. 18. 20. Samuel ist eine ihm übergeordnete Persönlichkeit. Er ist nicht mehr der Zukunft kündende Seher, aber auch nur theilweise (15, 33) der Heros vom Schlage Elia's und Elisa's, vielmehr

Digitized by Google

seinem geistigen Gehalt nach ein Prophet von der spezifischen Art des Amos-Hosea und ihrer Nachfolger. Dies tritt bes. in v. 22. 23 hervor, vgl. z.B. mit 26,19. 19, 13; אפוד ות' = און ותרפים Hos. 3, 4. Richt. 17. 18. Die Moral der ganzen Geschichte ist, Jahve wolle keine Opfer, sondern Gehorsam Jerem. 7, 21—26. Andere Zeichen der Zeit sind, dass der Vertilgungskrieg, den Saul gegen die Amalekiter unternahm um Israel von seinen Plünderern zu befreien 14, 48, hier theoretisch motivirt wird (v. 2. 6) — als sei die Erzählung Exod. 17 ein realiter auf das damalige Geschlecht wirkender Faktor gewesen. Dies hat mehr auf sich als einfache Reminiscenzen an das jehovistische Geschichtsbuch, wie sie in Richt. sehr häufig und im 1. Sam. nicht selten sind. Eine solche kommt 15, 29 (Num. 23, 19) vor, veranlasst durch die Beziehung, welche im Segen Bileams auf den Sieg über Amalek genommen wird, der aber dort (24, 7) rein als Triumph Sauls, ohne trübe Beimischung, aufgefasst wird. Von 1. Sam. 7. 8 nebst Zubehör unterscheidet sich 1. Sam. 15 hauptsächlich dadurch, dass es keine künstlich zurechtgemachte Fakta, sondern wirkliche Geschichte enthält und dieselbe nur von fremdartigen Motiven aus beleuchtet. Daran kann man nicht zweifeln, dass Saul wirklich die Amalekiter gezüchtigt und Samuel wirklich den Agag als beste Kriegsbeute dem Jahve zu Gilgal geopfert hat.

§. 106. David wird auf zweifache Weise in die Geschichte eingeführt. Zunächst 16, 14—23. Hier ist er schon ehe er zu Saul kommt, bekannt als ein tapferer und kriegsgeübter Mann, von ansehnlicher Gestalt, treffender Rede und glücklicher Hand; an den Hof wird er seiner musikalischen Begabung wegen gezogen, um Saul zu erheitern wenn ein Anfall des bösen Geistes über ihn kommt. Er tritt alsbald in ein nahes Verhältnis zum Könige und wird sein Waffenträger.

Ganz anders 16, 1—13 und c. 17, 1—18, 5. Hier wie dort ist David ein friedlicher Hirtenknabe, der wegen seiner Jugend noch gar nicht in Betracht kommt und nichts weniger als kriegsgewohnt ist. Ob man in c. 17 dem Text der Masora oder der LXX folgt, macht in dieser Hinsicht keinen Unterschied; 17, 33 ff. genügt, um die Unvereinbarkeit mit 16, 18 zu erweisen. Noch deutlicher wird allerdings der Widerspruch zu 16, 14—23 durch 17, 12—31. 17, 55—18, 5, wo David dem Saul noch ganz unbekannt ist. Wenn die LXX diese Verse auslässt, so scheint das doch harmonistische Kritik, die ihren Zweck gleichwohl nicht erreicht.

Sowohl nach 16, 1—13 als nach 17, 1—18, 5 ist David Isai's Jüngster, der, noch halb Kind, seines Vaters Schafe hütet, als er plötzlich hinter der Herde weg zu hohen Dingen berufen wird (2. Sam. 7, 8).

Digitized by Google

Aber 16, 1—13 wird vom Vf. des 17. Kap. nach v. 12—31 nicht vorausgesetzt. Es kommt hinzu, dass Isai 16, 10 sieben Söhne ausser David hat, 17, 14 sichtlich nur drei, und dass offenbar David's Brüder 17, 28 von seiner Salbung keine Ahnung haben. Wenn nun c. 17 von 16, 1—13 unabhängig ist, so kann das Umgekehrte nicht der Fall sein; denn sonst würde sich weder die allgemeine Gleichartigkeit der Anschauung von David noch die bestimmte Berührung im Ausdruck (16, 12. 17, 42) erklären. Also ist 16, 1—13 später als c. 17 und gibt der dortigen weltlichen Einführung David's gleichsam die geistliche Weihe.

Handelt es sich um die Wahl zwischen 16, 14—23, wo David als fertiger Mann zu Saul in Beziehung tritt, und 17, 1—18, 5, wo eine legendarische Jugendgeschichte darüber erzählt wird, so kann die Entscheidung nicht zweifelhaft sein, zumal da nach 2. Sam. 21, 19 Goliath von Gath, dessen Speerschaft dick wie ein Webebaum war, nicht in den Philisterkriegen Sauls, sondern seines Nachfolgers auftrat, und nicht von David, sondern von Elhanan aus Bethlehem erlegt wurde. Damit ist zugleich über 16, 1—13 das Urtheil gefällt, welches auch durch den Inhalt dieses Stücks bestätigt wird. Es ist eine Imitation von 10, 1 ff., aber wie magisch ist hier die Inspiration des Sehers, wie wirkungslos die Salbung, auch an psychologischem Einfluss auf David! Samuel steht in so fürchterlichem Ansehen, dass ihm die Ältesten Bethlehems entgegen zittern 16, 4. Das geht noch über c. 15 hinaus. Zwar schliesst die Einsetzung des Nachfolgers deutlich an die Verwerfung des Vorgängers an, aber weder passt die Furcht Samuels vor Saul 16, 2 zu dem Verhältnis, wie es nach c. 15 erscheint; noch ist die Anknüpfung von 16, 1 an 15, 35 eine mehr als äusserliche. „Samuel sah Saul nie wieder, bis an seinen Tod, denn er trauerte über ihn, da es Jahve gereute, dass er ihn zum König über Israel gemacht hatte. Und Jahve sprach zu ihm: wie lange willst du über Saul trauern, da ich ihn doch verworfen habe?“ Offenbar muss der Grund ebenso lange dauern als die Folge, und also zieht Samuel sich nicht bloss bis an seinen Tod zurück, sondern trauert auch bis an seinen Tod. Der Vf. von 16, 1 hat 15, 35 bloss als Haken benutzt und übrigens den grossartigen Geist von c. 15 mechanisirt[1]). Die wahre Fortsetzung von c. 15 könnte 16, 14 ff. sein, obwohl der böse Geist von Jahve hier eigentlich gar nicht als Schuld, sondern nur als Unglück aufgefasst wird; so dass es auch denkbar wäre, dass

[1]) Das Motiv der „Ergänzung“ 16, 1—13 ist klar. Wenn Saul vom Seher zum Königthum berufen war, so durfte David nicht rein als self-made man erscheinen. Ein Schritt weiter ist es, dass Saul nicht gesalbt wird 10, 22 ff. Geschichtlich hat man ebensowenig Grund, Samuels Beziehung zu Saul zu bezweifeln, als seine Bez. zu David zu glauben.

Digitized by Google

16, 14 ff. ursprünglich an 14, 52 anschloss und c. 15 erst später eingesetzt ward; vgl. weiter zu c. 28.

§. 107. Die Entstehung der Furcht Sauls vor David 18, 6—30. Das Hauptstück ist v. 17—29. Wenn hier Saul in v. 22. 23 den David heimlich durch dritte Hand auf seine zweite Tochter Michal aufmerksam macht, so hat er sie ihm nicht vorher direkt angeboten; also ist v. 21b eingeschoben. Wenn ferner David den Gedanken des Königs Eidam zu werden für absurd und unmöglich ansieht v. 23, so weiss er nicht, dass er bereits mit der älteren Tochter verlobt gewesen ist; also wird das Stück v. 17—19, womit v. 21b zusammenhängt, in v. 20ff. nicht vorausgesetzt. In der LXX fehlt v. 17—19 (vgl. 2. Sam. 21, 8) und v. 21b. Die Geschichte nun von Davids Verschwägerung mit dem Könige, wie sie gegenwärtig — gewiss nicht originaliter — erzählt wird, hat schon die Furcht Sauls vor ihm zur Prämisse, vgl. ויאמף v. 29. Der Anlass zu dieser Furcht muss also vorher berichtet sein. Aber David darf von der Gesinnung des Königs gegen ihn noch nichts wissen, der eklatante Ausbruch v. 10. 11 (der aus 19, 9 f. leicht zu entlehnen war) kann nicht vorhergegangen sein. Die LXX hat v. 9—12 mit Ausnahme von 12a nicht gelesen. An harmonistische Kritik derselben ist nicht zu denken, denn dann würde v. 9 stehen gelassen und v. 12a gestrichen worden sein. Wenn nun die LXX überhaupt den besseren Text hat, so wird man nach ihr auch v. 29b und v. 30 zu streichen haben. Es entstehen dann drei Absätze a) v. 6—8. 12a; b) v. 13. 14. 15; c) v. 16. 20—29a; der erste schliesst mit und Saul fürchtete sich vor David, der zweite mit und er graute sich vor ihm, der dritte und er fürchtete sich noch mehr vor ihm. Der mittlere Absatz ist wohl späteren Ursprungs als die beiden anderen. Vgl. Eichhorn §. 477.

Schwierig ist die Anknüpfung von 18, 6 ff. an das Vorhergehende. Die in v. 6 versuchte Verbindung mit c. 17 ist rein äusserlich, denn wenn Saul seine (des Philisters) Tausende und David seine Myriaden geschlagen hat, so ist der letztere nicht der unbekannte Hirtenknabe, der mit der Schleuder den Riesen erlegt hat, sondern neben Saul der Führer Israels, offenbar überall in 18, 6 ff. ein völlig ausgewachsener Kriegsmann, wie 16, 18. Es kommt hinzu, dass die LXX den Anfang von v. 6 nicht hat, was nicht im Zusammenhang mit der Fortlassung von 17, 12—31 und 17, 55 ff. stehen kann. Aber wenn nicht das gegenwärtige Cap. 17, so muss doch etwas anderes zwischen 18, 6 ff. und 16, 14—23 gestanden haben über die Lorbeeren, die David sich im Kampfe gegen die Philister erwarb; sonst würde sich der Triumphgesang der Weiber und Sauls Eifersucht nicht erklären. Eine leise Spur davon kann in

Digitized by Google

17, 54 erhalten sein, wo David, im Gegensatz zu der übrigen Anschauung des Kap. 17, bereits sein eigenes Haus hat — doch ist der Vers wohl wahrscheinlicher eine Glosse.

§. 108. Der Ausbruch der Feindschaft Sauls und Davids Flucht wird in c. 19. 20 recht verworren erzählt. Nach Sauls Speerwurf entflieht David zum ersten Male 19, 10; v. 11 ist er aber noch zu Hause. Zum zweiten Male entflieht er v. 12 u. gewinnt durch Michals List Zeit zu einem Vorsprunge v. 13—17. Bei Samuel in Rama angelangt wartet er die sich wiederholenden Verfolgungen ruhig ab ohne sich aus dem Staube zu machen v. 18—24 und ist in c. 20 nach wie vor zu Gibea. Es fällt dem Saul auf, dass er hier nicht an der königlichen Tafel erscheint; Jonathan versichert ihn der Gewogenheit seines Vaters, an der David allerdings zweifelt ohne indes vom Gegentheil deutliche Beweise zu haben, so dass die Ausforschung Sauls in dieser Hinsicht noch nöthig und die Pointe des Capitels ist. Nachdem der tödtliche Hass des Königs constatirt, macht David nun endlich Ernst mit der Flucht (über Nob nach Juda), aber merkwürdiger Weise steht 21, 1 nur ויקם וילך, und bloss aus den Äusserungen des Priesters schliesst man die Verfassung, in der David ankam.

Dass 19, 18—24 und c. 20 sich störend eindrängen, liegt auf der Hand. Es ist ganz ungeschickt, dass David zum Spass erst nach Rama (im Norden) flieht und dort unter Samuels Schutz den Häschern Sauls und ihm selber ein Schnippchen schlägt; vgl. übrigens 1 Sam. 10, 11. 15, 35 und 2 Kön. 1. Das 20. Kap. ist ein Pendant zu 19, 1—7 und stände dort an der richtigen Stelle; indessen hat auch 19, 1—7 keine pragmatische Bedeutung, sondern hält nur auf. Nach der urspr. Version ist die Flucht Davids von Gibea gleich nach Nob und weiter nach Adullam gegangen, so dass ודוד ברח וימלט 19, 18 durch ויבא נבה 21, 2 fortgesetzt wurde. Fraglich kann nur sein, ob die Fluchtberichte 19, 8—10 und v. 11 — 17 zusammengehören („und es geschah in selbiger Nacht, da sandte" LXX zu v. 10. 11), oder ob nur einer von den beiden die Prämisse zu c. 21 ist, neml. der zweite. Vgl. ויברח 22, 20. 23, 6 wie 19, 12. 18, gegen נס 19, 10.

Der historische Faden setzt sich von 21, 2—7 her fort in c. 22. Denn nicht nur ist 21, 10—16 ebenso zu beurtheilen wie 19, 18—24 (vgl. 27, 1), sondern auch 21, 8 und 9 sind spätere Zuthaten, v. 8 abstrahirt aus 22, 9 — wo Doeg durch den Satz "והוא נצב וגו zum ersten Male uns vorgestellt wird — und v. 9 zurückgreifend auf c. 17; vgl. 17, 54, wo Jerusalem an Stelle des benachbarten Nob gesetzt ist.

§. 109. David als Bandenführer c. 23—27. Zusammenhang

Digitized by Google

lässt sich darin erkennen, dass David zunächst auf der Warte von Adullam sich aufhält (מצרת עדלם 22, 1; 22, 5 ist verdächtig), sodann in der Stadt Keila weiter im Südwesten 23, 1—13, endlich im Negeb Juda an verschiedenen Orten, besonders in der Wüste von Maon (25, 2—42, vgl. 23, 24), bis er um vor Sauls Verfolgungen sicher zu sein auf philisthäisches Gebiet übertritt c. 27. Das Übrige (23, 14—24, 22 und 26, 1—25) ist anekdotenhaft; 23, 19—24, 23 kehrt in einer etwas anderen und wie es scheint älteren Version in 26, 1—3 wieder, z. Th. mit wörtlichen Wiederholungen. Der Abstand von c. 25 dagegen ist sehr auffallend. — In c. 27 ist v. 7—12 ein später Zusatz, der an unüberwindlichen inneren Schwierigkeiten leidet und sofern nicht Ziklag, sondern Gath als Ausgangspunkt der Razzia's vorausgesetzt wird, dem Vorhergehenden und Folgenden widerspricht[1]). Zur Motivirung von c. 30 ist keineswegs das hier Erzählte nothwendig.

§. 110. Sauls letzter Kampf gegen die Philister und Davids Verhalten dabei 1 Sam. 28—2 Sam. 1. Der Faden von 28, 1. 2, anschliessend an c. 27, wird 29, 1 ff. fortgesetzt. Inzwischen ist 28, 3—25 eingeschoben. Nach 28, 4 sind die Philister schon zu Sunem (in Jezreel), nach 29, 1 sind sie noch in Aphek und ziehen erst 29, 11 von da weiter nach Jezreel[2]). Ebenso lagern die Israeliten 29, 1 nicht, wie 28, 4, auf dem kahlen Gilboa, sondern bei der Quelle in Jezreel und in der Schlacht werden sie auf den Gilboa zurückgetrieben 31, 1 — was 28, 4 übel antecipirt wird. Da also 28, 3—25 deutlich auf späterer Ergänzung beruht, worin in üblicher, hier höchst wirksamer Weise das drohende Ereignis seinen Schatten vorauswirft, so wird es bei der ausgesprochenen Verwandtschaft dieses Stückes mit c. 15 wahrscheinlich, dass auch letztere Erzählung ein Supplement ist und dass in der That, wie S. 214 vermuthet worden, der Vers 14, 52 den alten Übergang von der mit 14, 51 abschliessenden Geschichte Sauls zu der 16, 14—23 beginnenden Geschichte Davids gemacht hat.

[1]) 27, 7 beruht auf 29, 3. Ähnlich 25, 1 auf 28, 3; 25, 44 auf 2. Sam. 3, 15 (zur Hinzufügung von Gallim zu Lais, vgl. Jes. 10, 30). In solchen Zusätzen, die, dem Folgenden entnommen, das Folgende vorbereiten sollen, zeigt sich die Redaktion.

[2]) Jezreel ist 29, 1. 11. 2. Sam. 2, 9. 4, 4 noch nicht Name einer Stadt, sondern nur der Landschaft. Aphek hat nach 29, 11 auf dem Wege zwischen Philisthäa und Jezreel gelegen, also in Saron Jos. 12, 18. Eusebius, der es in die Nähe von Endor verlegt, hat 29, 1 mit c. 28 combinirt. Auch 4, 1 ist Aphek in Saron gemeint, desgl. 1. Kön. 20, 26 wegen v. 22 מישר, und 2. Kön. 13, 17 wegen 12, 18 und LXX (codd. 19. 82. 93. 108) zu 13, 22: καὶ ἔλαβεν Αζαηλ τὸν ἀλλόφυλον ἐκ χειρὸς αὐτοῦ ἀπὸ θαλάσσης τῆς κατ' ἐσπέραν ἕως Αφεκ.

Digitized by Google

Zu c. 29 ist c. 30 und c. 31 die Fortsetzung. Das letztere Capitel ist als Schluss hier ganz unentbehrlich und kann auf keine Weise durch 2. Sam. 1 ersetzt werden, zumal da auch 2. Sam. 2 (v. 4—8) ohne c. 31 in der Luft stünde. Allerdings scheint 2. Sam. 1 ebenso durch 2. S. 4, 10 vorausgesetzt zu werden. Man könnte allenfalls 1. Sam. 31 und 2. Sam. 1 mit einander vereinigen, wenn man die Erzählung des Amalekiters für erlogen hielte; aber das wäre doch nur ein Nothbehelf. Wenn die beiden Capitel sich ausschliessen, so hat man sich für 1. Sam. 31 zu entscheiden; denn während 2. Sam. 2, 4—7 ohne 1. Sam. 31 unverständlich wäre, so kann man das von 2. Sam. 4, 10 im Verhältnis zu 2. Sam. 1 nicht behaupten. Und jedenfalls ist der Bericht von 1. Sam. 31 glaubwürdiger als der von 2. Sam. 1. Wenn man es auch für möglich hält, dass der Amalekiter gerade in diesem Augenblicke (1. Sam. 30) David unter die Augen zu treten wagt, so ist es doch nicht recht wahrscheinlich, dass er sich zufällig (1, 5) in das dichteste Kampfgewühl, das Saul umgab, verirrt hat und ungestört mit Diadem und Spange davon gekommen ist. Dass er vollends David als geborenen Nachfolger Sauls ansieht und ihm die Insignien der Herrschaft überbringt, erscheint gar zu bedeutungsvoll und würde ausserdem den David seinem philisthäischen Lehnsherrn gegenüber, mit dem er es die nächsten Jahre noch keineswegs (5, 17) verdarb, arg compromittirt haben. 2. Sam. 1, 1—15 ist, allerdings sehr passend und vielleicht an Stelle eines älteren Berichtes, von einem späteren Bearbeiter eingeschaltet, der wohl auch das Lied v. 16 ff. aus dem Buche des Redlichen hergesetzt hat.

Vgl. noch 29, 5 mit 18, 6; 30, 5 mit 27, 3; 30, 7 ff. mit 22, 20 ff. 23, 9 ff.; 30, 26 ff. mit 25, 2 ff.: die Ehen mit Abigail und Ahinoam bereiten die politische Verbindung mit den südjudäischen Edeln vor. Dahingegen existirt kein ursprünglicher literarischer Zusammenhang von c. 31 mit c. 11. Denn Sauls Entsetzung der Stadt Jabes, worauf 31, 11—13 stillschweigend Rücksicht genommen wird, ist ein Ereignis der Wirklichkeit, welches nicht bloss durch 1. Sam. 11 bekannt war. Und der 31, 2 als Sohn Sauls aufgeführte Abinadab ist 14, 49 (aus gleicher Quelle wie c. 11) nicht erwähnt; dort hat Saul überhaupt nur drei Söhne, während hier ihrer drei, die mit in den Streit gezogen sind, fallen und doch noch einer übrig bleibt, der zu Hause geblieben, Isbaal (= Isjahu 14, 49).

§. 111. Nach Sauls Tode wird David König von Juda zu Hebron und nach Isbaals Tode König von Israel zu Jerusalem, worauf dann eine Gesammtübersicht über seine Regierungsthaten den Schluss bildet 2. Sam 2—8. Die seit 1. Sam. 14, 52 laufende Geschichte Davids kann nicht mit 1. Sam. 31 abbrechen, son-

Digitized by Google

dern muss ihren Helden weiter begleiten, bis er am Ziel steht. Es ist denn auch klar, dass Davids Übersiedlung nach Hebron und seine Königssalbung seitens der Ältesten Juda's 2, 1—4 zu den Geschenken, die er vielleicht erst nach dem Tode Sauls den letzteren übersandt hat 1. Sam. 30, 26ff., in direkter Beziehung steht, dass ferner seine Botschaft an die Bürger von Jabes 2, 4—7 von demselben Vf. erzählt wird, der 1. Sam. 31, 11—13 ihre Veranlassung berichtet hat, und dass endlich 2, 8 der Faden da aufgenommen wird, wo er 1. Sam. 31 fallen gelassen ist. Von da an setzt sich dieser Faden in c. 2—5 ununterbrochen fort. Vgl. noch 2, 1. 5, 19 mit 1. Sam. 23, 2. 30, 8; und 3, 14 mit 1. Sam. 18, 25. 27 (LXX).

Der Fortschritt der einzelnen Akte in c. 2—5 ist von beinah drastischer Consequenz, Stufe für Stufe werden wir über die Hindernisse hinweg bis zur Höhe fortgeführt. Hie und da findet sich ein redaktioneller Zusatz. Da 2, 10b unmittelbar an v. 9 anschliesst, so ist v. 10a eingeschoben. In Wahrheit ist Isbaal nicht 40 Jahre alt gewesen, sondern noch ziemlich unmündig und wie es scheint unverheirathet. Auch 2, 11 ist eingearbeitet, denn v. 10b wird durch v. 12 fortgesetzt. Schwerlich stehen ferner 3, 2—5 hier am richtigen Orte, denn v. 6b schliesst an v. 1 und v. 6a verdeckt die Fuge. Item ist in 4, 2b (nach dem Athnach) v. 3. 4 ein aus verschiedenen Elementen bestehender Einsatz zu erkennen, der jedenfalls nicht in den Zusammenhang gehört. Woher die Angaben stammen, ist schwer zu sagen; theilweise mögen sie durch den Redaktor versetzt sein. So hat vielleicht 3, 2—5 (nebst 5, 13—15) in c. 8 und 4, 4 wahrscheinlich hinter 9, 3 gestanden.

In c. 5 scheint der urspr. Bestand durch ein grösseres Stück erweitert zu sein. Nemlich v. 17 greift nicht bloss auf v. 3 zurück, sondern ignorirt auch das Dazwischenliegende, wie aus den Worten und David zog auf die Burg hervorgeht. Denn versteht man, wie man nach v. 7. 9 müsste, unter der Burg den Zion, so tritt ירד, ein Verbum der Bewegung, in Widerspruch dazu, dass David nach v. 9ff. längst auf dem Zion wohnte; ist aber die Burg nicht der Zion (23, 13), so kann nicht ein und derselbe Schriftsteller mit dem gleichen Worte (v. 7. 9) bald dies bald jenes meinen. Übrigens fallen auch der Zeit nach wenigstens die Bauten des Königs ohne Zweifel später, als der Philisterkrieg, der gleich auf David's (wie auf Saul's) Salbung zum Könige über Israel folgte 5, 17.

Capp. 6 und 7, die an die Einrichtung der Residenz zu Jerusalem und an den Bau des Cederpalastes anknüpfen, sind gleichfalls supplirt. Dies wird dadurch bestätigt, dass in 8, 1 da fortgefahren wird, wo in 5, 25 aufgehört ist. Die Beziehung von c. 6

Digitized by Google

zu 1. Sam. 4, 1—7, 1 ist nur eine sachliche, keine direkt literarische; denn Kiriathjearim heisst hier Baale Juda und Eleazar abgekürzt Uzza. Das 7. Kapitel ist abhängig von c. 6 und ziemlich jungen Datums. Die durch die Interpolation 7, 13 verdunkelte Pointe[1]) ist nicht die, dass erst Salomo und nicht David den Tempel bauen solle, sondern die, dass nicht David dem Jahve, sondern Jahve dem David ein Haus bauen werde, nemlich das feste Königshaus der Davididen. „Ich will ihm (dem Samen = dem Hause) Vater sein und er soll mir Sohn sein, so dass wenn er sich verfehlt, ich ihn mit Kindesruthe und mit menschlichen Schlägen züchtige, aber meine Gnade ihm nicht entziehe." Der Vf. sieht also auf eine lange Dauer der David. Dynastie zurück (v. 19) und kennt darunter böse und gute Glieder; aber trotz der jeweilen nothwendigen Schläge wechselt Jahve doch nicht, wie im Reiche Israel, das Object der Erziehung; er erzieht eben, vernichtet und verwirft nicht. Man wird an 1. Sam. 2, 27—36 erinnert, wo den Söhnen Sadoks verheissen wird, dass sie am Stamme David's sich heraufranken (v. 35) und ein ebenso beständiges Haus haben sollen. Es ist wohl der gleiche Concipient für beide Weissagungen anzunehmen; er muss noch während des judäischen Königthums geschrieben haben, aber ziemlich spät, vielleicht unter Josia, wo man trotz der bösen Vergangenheit doch für die Zukunft neue Hoffnung fasste. Vgl. 7, 8 mit 1. Sam. 16, 1—13. 17, 1 ff.

Das 8. Kapitel wird einerseits durch v. 1 mit dem vorhergehenden Hauptfaden 5, 17—25 verbunden, andererseits durch das Folgende nicht fortgesetzt, dessen Inhalt es z. Th. antecipirt, vgl. 8, 2 ff. mit c. 10—12 und 5, 15 mit 12, 25. Es bildet genau ebenso den Schluss der mit dem 1. Sam. 14, 52. 16, 14 ff. einsetzenden Geschichte David's, wie 1. Sam. 14, 46—51 den Schluss der Geschichte Saul's. Die Anlage dieser beiden Schriften ist ganz ähnlich. Am ausführlichsten wird erzählt, auf welchem Wege die Helden bis zum Gipfel des Königthums gelangt sind, Saul auf eine mehr ideale und rasche, David auf eine recht menschliche Weise und durch viele Zwischenstufen. Sodann folgt ihre kriegerische Hauptthat, zu deren Erfüllung ihnen zunächst der hohe Beruf übertragen ist (1. Sam. 9, 16. 2. Sam. 3, 18. 19, 10), worauf alsbald mit einer kurzen Übersicht über das sonst noch Bemerkenswerthe abgeschlossen

[1]) Vgl. den Text der Bb. Samuelis S. 171 f. wo ich mich leider durch 1. Reg. 5, 19 habe abhalten lassen aus meinen Argumenten die Consequenz zu ziehen. Denn ich habe dort mit Evidenz nachgewiesen, dass der Same Davids v. 12. 14 ff. nicht Salomo, sondern seine ganze Descendenz ist, und dass die Ader der Pointe nicht du mir, sondern ich dir ein Haus durch v. 13 durschnitten wird.

Digitized by Google

wird. Vielleicht haben einst in 2. Sam. 8 (vor v. 16) ebenso wie in 1. Sam. 14, 49. 50 auch die Familiennachrichten gestanden, die sich jetzt 3, 2—5 und 5, 13—16 an wenig passender Stelle finden. Übrigens scheinen diese kurzen Nachrichten keineswegs alle zuverlässig und einiges auch später (כבש v. 11) interpolirt zu sein.

C. 2. Sam. 9—20 (1. Kön. 1. 2).

§. 112. Diese Capitel haben das mit einander gemein, dass sie zu Jerusalem spielen und Hofgeschichte erzählen. Sie werden durch c. 8, und auch durch ihre eigene Art, von dem Vorhergehenden geschieden, enthalten jedoch sachlich eine Art Fortsetzung dazu, ebenso wie 1. Sam. 15 ff. zu 1. Sam. 9—14; vgl. 1. Kön. 2, 22. Der Anfang ist nicht erhalten; man könnte meinen, dass ursprünglich noch c. 6 dazu gehört habe. Vgl. die Lade Gottes 11, 11. 15, 24 ff. (dagegen 1. Kön. 2, 26 wie 1. Sam. 14, 18 האפוד zu lesen) und das Zelt 1. Kön. 2, 28 = 2. Sam. 6, 17.

§. 113. Das Hauptstück ist c. 13—20. Hierzu steht c. 9 in nothwendiger Beziehung, s. 16, 1—4. 19, 25—31 und vgl. 19, 18 mit 9, 10; 17, 27 mit 9, 5. Schwieriger ist es die Zugehörigkeit von c. 10—12 stricte zu erweisen. Sie würde allerdings aus 12, 10—12 sich klar ergeben, wonach das häusliche Unglück David's und der Aufstand Absaloms als Strafe des Ehebruchs mit der Bathseba erscheint. Aber diese Verse sind interpolirt. Denn weder nimmt לא תמות v. 13 auf die Strafandrohungen v. 10—12 irgend welche Rücksicht, noch lässt v. 14 die Annahme offen, dass ausser der Strafe, welche dort ausdrücklich als einzige bezeichnet wird, auch alle die anderen in v. 10—12 aufgezählten über David kommen sollen. Diese Annahme aber wäre deshalb nothwendig, weil die Drohungen v. 10—12 sich in Wirklichkeit alle erfüllten. Übrigens ist auch העביר חטאתך v. 13 nicht eine Vergebung der Schuld ohne Annullirung der Strafe — ein so wie so im A. T. unmöglicher Gedanke —, sondern es wird deutlich durch לא תמות und durch die Exception v. 14 als Aufhebung der Strafe bestimmt. Ästhetisch endlich lässt sich geltend machen, dass Nathan unmöglich einer so furchtbaren Drohung, wie er sie v. 10—12 ausgesprochen hat, in Einem Athem die Versicherung folgen lassen kann, es solle nichts daraus werden, sobald nur David חטאתי gesagt hat; so im Handumdrehen darf die Tonart nicht wechseln. Wenn nun die Verse 12, 10—12 hier nicht integriren, so fällt damit die äussere Verbindung zwischen c. 10—12 und c. 13—20 fort. Aber eine innere lässt sich nichtsdestoweniger aufzeigen. Nemlich nachdem in c. 10—12 die eigenthümlichen Umstände der Geburt Salomo's erzählt worden sind, haben nun sowohl c. 13. 14 als auch c. 15—20 eine indirecte Pointe, welche auf die Thronfolge dieses

Digitized by Google

Sohnes zielt: wie man das namentlich 1. Kön. 1. 2 aus der Parallele Adonia's mit Absalom erkennt. Der Erstgeborene David's, also sein eigentlicher Erbe, war Amnon ben Ahinoam: der wird, theils aus Rache theils aus Neid, von Absalom erschlagen. Darauf ist Absalom, von seinem Vater wieder zu Gnaden angenommen, der präsumtive Thronfolger 15, 1 ff.: der erhebt den Aufstand und kommt darin um. Nun ist Adonia ben Haggith der rechtmässige Erbe 1. Kön. 2, 22, sieht sich mit thatsächlicher Billigung David's selber als solchen an 1, 5. 6 und wird von ganz Israel dafür gehalten 2, 15, insbesondere von den Hauptwürdenträgern des Reichs Joab und Abiathar und von den Prinzen des königlichen Hauses 1, 9. Der aber fällt durch eine Coalition, deren Seele der Prophet Nathan ist und wozu ausserdem Sadok u. Benaja gehören, die mit Abiathar und Joab rivalisiren und an deren Stelle zu kommen hoffen: durch Nathan und Bathseba verfügt diese Coalition über den altersschwachen David, und durch Benaja über die 600 Leibwächter, mit denen sich unter den Umständen der damaligen Zeit Alles durchsetzen liess. So also wird Salomo König, über Amnon, Absalom, Adonia hinweg; und dies ist in Wahrheit das Band, welches 2. Sam. 10—12 mit dem Folgenden verknüpft[1]). Vgl. noch 10, 1 ff. (Hanun ben Nahas 1. Chron. 19, 1) mit 17, 27.

§. 114. Der enge Zusammenhang der Capitel 13—20 unter sich braucht nicht näher nachgewiesen zu werden. Die statistischen Notizen 20, 23—26 scheinen den formellen Abschluss der von 2. Sam. 9 an verfolgbaren Schrift über David als König zu Jerusalem zu bilden. Aber sie sind sehr äusserlich angeleimt, nicht so natürlich angewachsen wie 8, 16—18 und 1. Sam. 14, 51; und es ist unverkennbar, dass die Erzählung 1. Kön. 1. 2 nicht allein die beabsichtigte Fortsetzung der Hofgeschichte Davids enthält, sondern auch von der gleichen Hand, wie jene verfasst ist. Vgl. 1, 5. 6: Und Adonia ben Haggith war stolz in dem Gedanken, er werde König werden und hielt sich Wagen und Rosse und 50 Trabanten, und sein Vater schalt ihn niemals weshalb er das thue, und er war auch sehr

[1]) Irgendwo habe ich die Vermuthung gelesen, dass Eliam der Vater Bathseba's der 23, 34 genannte Hauptmann Davids sei; auf diese Weise würde sich Uria's Bekanntschaft mit ihr leicht erklären. Nun war Eliam nach 23, 34 der Sohn Ahithophels von Gilo, der also wegen des Mordes seines Schwiegerenkels und der Verführung seiner Grosstochter Ursach gehabt hätte, David zu hassen. In c. 15—17 tritt dieser Mann als eine höchst bedeutende Persönlichkeit und als der intellektuelle Urheber des Aufstandes hervor, ohne dass seine Feindschaft gegen David irgendwie motivirt wird. Es ist allerdings möglich, dass der Erzähler voraussetzt, dass man wisse, er sei der Vater Eliams und Grossvater Bathseba's. Das wäre ein abermaliges Band zwischen c. 10—12 und c. 13—20.

Digitized by Google

schöner Gestalt und ihn hatte er gezeugt nach Absalom — mit 2. Sam. 14, 25: und wie Absalom war kein anderer Mann in Israel so schön, 15, 1: und Abs. hielt sich Wagen und Pferde und 50 Trabanten, 13, 21 LXX: und David schalt den Amnon nicht, denn er hatte ihn lieb, weil er sein Erstgeborener war. Desgleichen 1. Kön. 1, 23: Nathan warf sich vor dem König mit dem Gesicht zur Erde — mit 2. Sam. 14, 22. 23: Joab warf sich vor d. K. mit dem Gesicht zur Erde, item Absalom. Ferner 1. Kön. 2, 28 והשמועה באה mit 2. Sam. 13, 30 והשמועה באה; תפרדה 1, 33 mit פרדו 13, 29. 18, 9; 2, 15 מיהוה mit יהוה צוה 16, 10. 17, 14; die Zeitbestimmung 2, 39 mit 13, 23. 14, 28. 15, 7 (sonst äusserst selten). In sachlicher Beziehung beachte noch das Gastmahl beim Königssohn als Scenerie 1. Kön. 1, 9 (2. Sam. 13, 23 ff. 15, 10 ff.), die Vorliebe Nathans für den Sohn der Bathseba 1, 11 ff. (12, 1 ff. 25), das Personal: Nathan Bathseba Salomo, Joab Abiathar Jonathan 1, 42. (18, 17), Sadok Benaja Krethi und Plethi. Endlich fällt auch noch ins Gewicht, dass in gewissem Sinne, wie oben dargelegt worden, 1. Kön. 1. 2 die dritte Stufe zu 2. Sam. c. 13 f. c. 14—20 und das Finale zu 2. Sam. 12 ist. Wie Isaak den Inhalt des Lebens Abrahams ausmacht und David seit 1. Sam. 15 den der Regierung Sauls, so nimmt ähnlich, wenn auch in geringerem Grade, Davids Beerbung schon bei seinen Lebzeiten das Interesse der Erzählung in Anspruch und mit Salomo's Thronbesteigung endigt seine Geschichte[1]).

§. 115. Wenn wir 2. Sam. 21, 1—24, 25 vor der Hand ausnehmen, so ist der behaglich ausgesponnene Faden 2. Sam. 9—1 Kön. 2 verhältnissmässig wenig durch fremdartige Einschaltungen unterbrochen. Der einzige grössere Einsatz ist 1. Kön. 2, 1—12. Das Testament Davids trägt zur Motivirung des Folgenden nichts bei, denn nicht durch Rücksicht darauf wurde Salomo bei seinem Verfahren gegen Adonia Abiathar Joab und Simei geleitet. Es ist gewiss von Keinem belauscht, lässt sich vielmehr mit Leichtigkeit construiren und charakterisirt sich durch v. 2—4 als deuteronomistisch, wozu die Chronologie v. 11 und der Ausdruck מלכותו v. 12 stimmt. Von kleineren Interpolationen sind ausser 2. Sam. 12, 10—12 und 1. Kön. 2, 27 bemerkenswerth: 11, 21 die Bezugnahme auf Abimelech ben Jerubaal, eine im Munde des Königs hier sehr überflüssige historische Gelehrsamkeit; 13, 18 die Bemerkung über die ehemalige (מָעוֹלָם statt מעילים) Tracht der Prinzessinnen, eine Glosse zu v. 19; 14, 26 die Gewichtsangabe von Absaloms Haar

[1]) Dass Davids Versprechen 1. Kön. 1, 13. 17 bisher nicht erwähnt ist, kann nicht befremden, da er selber und alle Welt nichts davon weiss. Vgl. 1, 14 ומלאתי את־דבריך

Digitized by Google

nach dem Stein des (Gross-) Königs; 16, 24 וכל הלויים אתו und 16, 27 הכהן הראש (so statt הכ" תרואה); 18, 18 die Nachricht, dass Absalom, schon halbtodt vom Hängen und mit drei Speeren im Herzen, von den zehn Waffenträgern Joabs — Saul und Jonathan haben nur je einen — vollends getödtet sei; 18, 18 die wie es scheint im Widerspruch zu 14, 27 befindliche Angabe, Absalom habe keinen Sohn gehabt. In 16, 13b scheint לעמת Zeichen der Interpolation zu sein.

§. 116. Dass wir in 2. Sam. 9—20. 1. Kön. 1. 2 eine sehr gute historische Quelle besitzen, bedarf keines Beweises. Bei aller Parteinahme für David und Salomo wird doch der Hergang der Dinge mit sichtlicher Objectivität und mit grossem Interesse für das stoffliche Detail berichtet; aus keiner Periode der isr. Geschichte haben wir so viele historische Namen. David erscheint liebenswürdig und ungewöhnlich und wird mit begeisterter Hingabe von seinen Leuten verehrt, unter denen sich viele Ausländer befinden. Aber er hat nicht erst im Alter angefangen schwach zu werden 13, 21. 14, 24. 15, 1. 14. 19, 6. 12. 14, Joab ist die imponirendere Gestalt, jedoch dem Gesalbten Jahve's mit Leib und Seele ergeben. Mit einer uns fast boshaft vorkommenden Aufrichtigkeit ist die Palastintrigue erzählt, wodurch es erreicht wird, dass Salomo statt Adonia's von David zu seinem Nachfolger ernannt wird. Auf das hier stärker wie anderswo und mit unleugbarem Geschicke eingestreute dialogische Element darf man sich übrigens nicht berufen um die genaue Information des Berichterstatters zu erweisen. Die Dicta des Königs David (5, 8) 12, 23. 15, 19. 16, 10 f. 18, 5. 19, 1 (ausgezeichnet das malerische בלכתו) mögen allerdings Eindruck gemacht (נבון דבר 1. Sam. 16, 18) haben und auf wirklicher wenn auch nicht wörtlicher (18, 5. 12) Tradition beruhen. Dagegen lässt es nur auf die poetische Freiheit des Schriftstellers schliessen, dass nicht selten die intimsten Gespräche dramatisch reproducirt werden; das gehört zur Form und nicht zum Stoffe der Überlieferung.

Wie hoch hinauf diese Form reiche, d. h. also die uns vorliegende schriftliche Darstellung, ist in diesem Falle so wenig zu sagen wie in anderen. Für erheblich alt und den Dingen nahestehend wird man sie halten müssen, doch sie macht nicht einen so antiken Eindruck wie Richt. 9; der religiöse Standpunkt, obwohl nirgend den Pragmatismus fremdartig beeinflussend, ist in den Reden sehr ausgeprägt, das Ganze uns vollkommen zugänglich und verständlich[1]). Auch die Sprache ist leicht und flüssig, wo

[1]) obwohl keineswegs in allen Punkten dem hergebrachten Schematismus sich fügend. Ephraim ist Landesname 20, 21; Benjamin gehört zum Hause Joseph 19, 21; Israel ist „erstgeborener" als Juda 19, 44.

Digitized by Google

nicht der Text verdorben ist. Auffallend ist 12, 20 בית יהוה, desgl. die Übereinstimmung von 20, 1 mit 1. Kön. 12, 16. Die Abhängigkeit ist auf Seiten der letzteren Stelle, obgleich gewiss schon unser Vf. den Aufstand des Seba ben Bikri eben als Vorspiel der späteren Trennung erzählt hat. Ein Interesse, das über das bloss historische hinauszugehen und auf zeitgenössischen Motiven zu beruhen scheint, thut sich kund für Meribaal (1. Chron. 9, 40) und seinen Sohn Micha, für die aus Gilead nach Jerusalem übergesiedelte Familie Barzillais (19, 38), und für Absaloms schöne Tochter Thamar (14, 27); letztere ward das Weib Rehabeams und die Stammmutter des jüdischen Königshauses. Auf das vor Alters 13, 18 und noch heutiges Tages 18, 18 darf kein Gewicht gelegt werden, sowie auch nicht auf לעמת 16, 13.

D. 2. Sam. 21—24. Endergebnis.

§. 117. Diese Capitel sind ähnlich wie Richter c. 17—21 ein Anhang am Schluss. Sie bestehn aus verschiedenen Elementen; 21, 1—14 gehört zusammen mit 24, 1—25; 21, 15—22 ist verwandt mit 23, 8—39; in der Mitte bleiben die beiden Lieder 22, 1—51 und 23, 1—7 übrig.

Die Erzählung 21, 1—14 setzt weder den Faden von c. 20 fort noch steht sie überhaupt in einer erkennbaren Beziehung dazu. Sie fällt wohl bedeutend früher, denn passend darf die Rache für Sauls Frevel gegen die Gibeoniter — von dem uns im Vorhergehenden nichts mitgetheilt ist — nicht gar zu lange verschoben werden. Es scheint, dass nicht bloss Simei 16, 7, 8 auf die Opferung der Söhne und Enkel Sauls 21, 8. 9 Bezug nimmt (Ewald ³ III 185. 245), sondern dass auch die Verschonung Meribaals 21, 7 sich deckt mit dem in c. 9 gegebenen ausführlicheren Berichte. An 21, 1—14 schliesst 24, 1 ff. unmittelbar an, vgl. 24, 1 mit 21, 1 und 24, 25 mit 21, 14, desgl. den verwandten Inhalt, betreffend eine durch die Schuld des Königs (Sauls c. 21, Davids c. 24) verursachte Landplage und die Sühne der zürnenden Gottheit. Die Theophanie auf der Tenne Arauna's inaugurirt den späteren Altar von Jerusalem, ähnlich wie es in den Geschichten der Erzväter, Josua's (5, 15), Gideons und Manoahs geschieht. Hiedurch ebenso wie durch den Mangel eines eigentlich historischen Zusammenhangs bekommt unsere Erzählung einen von 2. Sam. 9—20 doch sehr verschiedenen, mehr volksthümlichen und sagenhaften Charakter, der an den Jehovisten und das Richterbuch erinnert. Historisch lehrreich sind sie darum doch, wie denn die durch die Kriege Ramses des Grossen bekannte Stadt קדש החתים nur hier im A. T. vorkommt; s. Text der Bb. Samuelis S. 217. 221. Auffällig ist die Zusammenstellung

Digitized by Google

der heiligen Stätte zu Gibeon (21, 9) mit der späteren zu Jerusalem (24, 25); vgl. 1. Kön. 3.

Die beiden Stücke 21, 15—22 und 23, 8—39 werden, obwohl formell nicht zu einander gehörig, doch durch die Gleichartigkeit ihres Stoffes verbunden. Das erste erscheint am Anfang abgebrochen, wenn nicht עוד 21, 15 zu streichen ist; es enthält vier immer mit der gleichen Formel eingeleitete Einzelkämpfe mit Riesen, die wie andere dergl. Geschichten (Richt. 3, 31) in die Israelitische Heldenzeit der Philisterkriege verlegt werden. Der Schauplatz scheint überall der gleiche zu sein, nemlich Gob, wofür v. 16 Nob und v. 20 Gath geschrieben wird. In 23, 8—39 lassen sich zwei einander ergänzende Hälften unterscheiden, die erste handelt von den Drei, die andern von den Dreissig. Zunächst werden die drei grössten Philisterkämpfer aufgeführt v. 8—17; jedoch ist v. 13—17a (bis zum Athnach) ein späterer Einsatz, der vorgreift und die Anordnung zerstört. Sodann folgen die dreissig anderen Helden, anfangend mit v. 18: Abisai war der erste von den Dreissig und hervorragend unter den Dreissig; von den Dreissig war er berühmt, aber an die drei reichte er nicht; vgl. v. 23, wonach auch v. 22 zu verbessern. Der Text ist früh corrumpirt, schon die Unterschrift 23, 39 zählt 37 statt 33 Helden.

Die Lieder c. 22 und 23, 1—7 sind an möglichst unpassender Stelle eingeschaltet und man hat für ihr Alter keineswegs die Gewähr früher Aufnahme in den historischen Zusammenhang; sie stehn im Gegentheil vollkommen ausserhalb desselben.

§. 118. Fassen wir zum Schlusse das Ergebnis der einzelnen Untersuchungen zusammen, so zeigt sich, dass die letzte Hand erst spät an das B. Samuelis gelegt ist, auch abgesehen von den Glossen, die sich übrigens z. Th. sehr schwer (1. Sam. 10, 8. LXX 13, 1) von den Redactionszusätzen unterscheiden lassen, wie denn überhaupt zwischen vorkanonischer und nachkanonischer Diaskeue kaum eine Grenze zu ziehen ist (1. Sam. 18). Nicht in dem von der Bearbeitung des B. der Richter und der Könige geltenden Sinne deuteronomistisch, aber doch vom Gesetze Josia's beeinflusst wenn auch noch vorexilisch ist 1. Sam. 2, 27—36 und vielleicht 2. Sam. 7, 1—29. Aus bedeutend späterer Zeit stammen die zusammengehörigen Capitel 1. Sam. 7, 2—8, 22. 10, 17—27. 11, 12—14. 12, 1—25 (13, 8—15); sie enthalten eine Corruption der echten Überlieferung von Motiven des königslosen Judenthums aus, welche in Abhängigkeit steht von der deuteronomischen Bearbeitung des Richterbuches, wie man aus 7, 2ff. und 12, 9ff. und aus der Auffassung Samuels als regierenden Richters ersieht. — Zu einer chronologischen Eingliederung der Periode Eli's Samuel's Saul's und David's ist nur

Digitized by Google

der Ansatz gemacht; vgl. 1. Sam. 4, 18. 7, 2. 13, 1. 27, 7. 2. Sam. 2, 10. 11. 5, 4. 5. 1. Kön. 2, 11. Bezeichnender Weise ist 1. Sam. 13, 1 nur das Schema angegeben: Saul war — Jahre alt und — Jahre regierte er; aber die Zahlen sind nicht ausgefüllt; denn die Zwei an der zweiten Stelle ist deutlich falsch und einfach aus שנים geflossen. Ähnlich 2. Sam. 2, 10: Isbaal war 40 Jahre alt und 2 Jahre regierte er; auch hier ist die Zwei, die gleich dem folgenden Verse widerspricht, aus שנים geflossen, die Vierzig aber vollkommen absurd, und die ganze Angabe deutlich erst nachträglich zwischen v. 9 und 10b eingesetzt, ebenso wie v. 11 zwischen v. 10b und v. 12. Die LXX hat den Vers 1. Sam. 13, 1 noch gar nicht gelesen, so jung ist hier die chronologische Redaktion. Wie bei Saul ist dieselbe auch bei Samuel nicht durchgeführt; denn die 20 Jahre 1. Sam. 7, 2 gehen auf das der Regierung Samuels vorhergehende Interregnum. Dagegen wiederholt sich bei David die Angabe 2. Sam. 2, 11 noch 5, 4. 5 und 1. Kön. 2, 11. Vgl. Richt. 15, 20. 16, 31. — Eine gewisse verknüpfende, Späteres im Früheren vorbereitende Thätigkeit hat die Redaktion entwickelt durch die Zusätze und Vorstellungen, von denen S. 220 Anm. 1 und S. 222 die Rede gewesen ist.

Es braucht nicht noch einmal hervorgehoben zu werden, dass von der systematischen und durchgeführten moralisch-chronologischen Bearbeitung des Richter- und des Königsbuchs im B. Samuelis nicht viel zu bemerken ist. Es hängt das wohl zusammen mit der zusammenhängenden Ausführlichkeit des Stoffes, der nicht gut in schematische Fächer zu zerlegen war. Dass kein Anstoss an den Bamoth geäussert wird — was im B. der Richter auch nicht der Fall — ist begreiflich nach der zu 1. Kön. 3, 2 gegebenen Aufklärung, dass vor dem Tempelbau die Höhen erlaubt gewesen seien. Von der Stiftshütte als vorsalomonischem Centralheiligthume hat die deuteronomistische Bearbeitung eben keine Ahnung; sie basirt noch nicht auf dem Priestercodex, wie die Chronik.

Im Übrigen haben wir drei Theile im B. Samuelis unterschieden 1. Sam. 1—14. 1. Sam. 14, 52—2. Sam. 8, 18. 2. Sam. 9—1. Kön. 2. Der letzte Theil ist, wenn man 2. Sam. 21—24 als Appendix ausnimmt, eine deutliche literarische Einheit, wenn gleich zu Anfang nicht vollständig erhalten; ebenso auch der mittlere, wo aber der fortlaufende Faden häufig durch Fremdartiges unterbrochen wird. Ohne Zweifel sind dies spätere Einsätze, Ergänzungen, welche dem älteren Zusammenhang sich anschmiegen oder auch wohl eine Neubearbeitung an Stelle eines echten Gliedes desselben setzen. Der erste Theil vereinigt drei nicht aus einer und derselben Conception entsprungene,

Digitized by Google

aber doch historisch zu einander gehörige Stücke a) 1. Sam. 1—3. b) 4, 1—7, 2. c) 9, 1—10, 16. 11, 1—11. 15. 13, 2—14, 51. Die Geschichte Saul's scheint zu der Gideon's und Simson's in Beziehung zu stehen, sowie auch 1, 3 auf ausserhalb des gegenwärtigen Buches Samuelis liegende Prämissen hinweist. Die Verbindung der drei Theile (1. Sam. 14, 52), die ursprünglich unabhängig von einander verfasst worden sind, ist gewiss schon in ziemlich früher Zeit bewirkt und hat dem deut. Redactor längst vorgelegen.

Das Buch der Könige.

(3. Aufl. §. 155. 156. 1. Aufl. S. 367—374)

§. 119. Hebräisch מלכים, in der LXX und Vulg. 3. und 4. *Βασιλειῶν* = Regnorum. Meliusque multo est Malachim id est Regum quam Malachoth id est Regnorum dicere, meint Hieronymus im prolog. galeatus. Über die hier sehr ungeschickt angebrachte Halbirung s. §. 100.

Eintheilen lässt sich 1) Salomo 1. Kön. 1—11. 2) Israel und Juda 1. Kön. 12—2. Kön. 17. 3) Juda 2. Kön. 18—25. Alle drei Theile sind deuteronomistisch bearbeitet, doch tritt in der volleren Erzählung des ersten Theiles das Schema der Bearbeitung nicht so stark hervor.

A. 1. Kön. 1—11.

§. 120. Über c. 1. 2 ist schon §. 114 gehandelt worden. Mit der Rückbeziehung dieser Erzählung auf das Vorhergehende hängt es zusammen, dass sie dem Folgenden vorgreift; s. 2, 39—46.

Die Geschichte Salomo's, wie sie in c. 3—11 erzählt wird, dreht sich fast nur um seine Bauten, insbesondere den Tempelbau 5, 16—9, 28. Der Kern ist c. 6. 7; nicht eigentlich Historie, sondern vielmehr Beschreibung, und zwar 7, 13—51 der Tempelgeräthe, die der tyrische Meister Hiram, goss, und 6, 1—7, 12 des Gebäudes selber. In 7, 13—51 wird jetzt merkwürdigerweise das Hauptgeräth vermisst, nemlich der eherne Altar; auch in der Schlussübersicht. Derselbe kann nach 8, 64. 2. Kön. 16, 14. 15 ursprünglich hier nicht gefehlt haben, sondern ist absichtlich ausgelassen, mit Rücksicht auf den nach dem Priestercodex ja längst vorhandenen ehernen Altar Mose's, den Salomo wie die Lade nur einfach umsetzen durfte; s. zu 8, 4. In dem Abschnitt 6, 1—7, 12 scheint sich die Beschreibung der Hofburgbauten an verkehrtem Orte zwischen die

Digitized by Google

des Tempels und seiner Geräthe einzudrängen. Die LXX hat darum die Verse 7, 1—12 umgestellt, hinter 7, 51. Aber dies ist Correktur; denn mit 6, 36: „er ummauerte den inneren Vorhof mit drei Lagen Quadern und einer Lage Cedernbalken" kann die Sache (d. i. hier der Tempelbau) nicht abgethan sein; der innere V. fordert einen äusseren zur Ergänzung. Wirklich wird nun bei den Hofburgbauten der äussere Vorhof 7, 8. 9 erwähnt und zum Schluss ausdrücklich beschrieben 7, 12. Nun können freilich bloss dann die Hofburgbauten in der Mitte zwischen der inneren und der äusseren Vorhofsmauer 6, 36. 7, 12 behandelt werden, wenn sie thatsächlich dazwischen lagen, wenn wie der Tempel vom inneren, so der Königshof vom äusseren Vorhofe umgeben war. Dass dies aber allerdings der Fall war, wird schon aus 2. Kön. 11 wahrscheinlich und aus Ezech. 43, 7. 8 ganz gewiss: die Könige Juda's spricht Jahve, haben ihre Schwelle neben meine Schwelle und ihre Pfosten neben meine Pfosten gesetzt, so dass nur die Wand zwischen mir und ihnen ist.

Wird nun 6, 38 durch 7, 1—12 in der That unmittelbar fortgesetzt, so dürfen die Verse 6, 37—38 (die genauesten Data der alten hebr. Gesch.) nicht in die Mitte treten. Die LXX lässt sie auf 5, 31. 32 folgen und vor 6, 2 ff. voraufgehn, an Stelle des masoreth. Verses 6, 1. Diesen hat sie nicht gelesen; in unseren Handschriften ist er an einer ganz unglücklichen Stelle zwischen 5, 30 und 31 nachgetragen; um so unpassender, da er ja durch 6, 37. 38 vollkommen ersetzt wird. In diesem Falle wird die LXX das Ursprüngliche erhalten haben. Denn es steht fest, nicht nur dass im MT. 6, 37. 38 versetzt ist, sondern auch, dass 6, 1 von 6, 37 abhängt und von einem anderen Vf. herrührt. Denn wie man aus 6, 37. 38. 8, 2 ersieht, sagt der alte Schriftsteller ירח für Monat und der Bearbeiter in seinen angefügten Erklärungen der Daten sagt חדש; nun aber heisst es 6, 1 nicht bloss ירח השני, sondern auch חדש זו (statt ירח זו), wodurch der Bearbeiter sich unwillkürlich selbst verräth. Dass die 480 Jahre der Periode, vom Auszuge aus Ägypten bis zum Tempelbau künstlich sind, weiss man ohnehin (§ 91); interessant aber ist es zu sehen, wie spät dieser Schlüssel zur systematischen Chronologie des A. T. hier, uns sehr zu Dank, eingetragen ist.

Was wir eben gefunden haben, führt darauf, die urspr. Grundlage der Capp. 6. 7 von einer wahrscheinlich in mehreren Stufen (6, 11—12 deuteronomistisch) verlaufenen späteren Bearbeitung zu unterscheiden. Das wichtigste Merkmal dafür ist die Datirung, dort Jerach Ziv Bul Ethanim, hier der zweite achte siebte Chodesch. Die letztere Bezeichnung, nach Zahlen, die den babylo-

Digitized by Google

sischen Jahresanfang im Frühling voraussetzen, findet sich zuerst bei Jeremia in gewissen nicht von ihm selbst redigirten Theilen seines Buches, sodann bei Ezechiel, Haggai, Zacharia und im Priestercodex (vgl. Exod 12, 1 die Einführung der neuen Ära), und macht dann selbst wieder allmählich der syrischen Platz. In der älteren hebr. Literatur bezeichnet das Herbstfest den Abschluss des Jahres Exod. 23, 16. 34, 22. 1. Sam. 1, 20. 21. Jes. 29, 1. 32, 10, und die Monate haben eigene Namen, nicht bloss Exod. 23, 15. 34, 18, sondern auch noch Deut. 16, 1 — während Deut. 1, 3 der letzten Redaktion angehört. Eine reinliche Sonderung des Alten und des Neuen in 1. Kön. 6. 7 ist freilich unmöglich; wollte man sie versuchen, so würde die Kritik sehr weit auszugreifen sich genöthigt sehen. Denn nicht bloss durch zufällige Beschädigung, sondern wohl auch durch förmliche Überarbeitung ist der Text so corrupt geworden wie er vorliegt. Das Interesse für grösstmögliche Ausführlichkeit in der Beschreibung aller Theile muss im Exil, gleich nach der Zerstörung des Tempels, am lebhaftesten gewesen sein. Vgl. היה 7, 8 (fuit statt est), לעמת 7 19, den Mangel des Artikels beim Nomen חצר האחרת, חצר הגדולה 7, 8. 12.

§. 121. Im Anschluss an c. 6. 7. untersuchen wir zunächst 8, 1—9, 9. Der erste Abschnitt läuft von 8, 1—10. Die LXX hat hier zu Anf. (8, 1—5) einen viel kürzeren Text. „Da versammelte der König Salomo alle Ältesten von Israel nach Jerusalem, um die Gesetzeslade Jahve's aus der Stadt Davids d. i. Zion herüberzuholen, im Monat Ethanim. Und die Priester trugen die Lade und die Stiftshütte und die heiligen Geräthe in der Stiftshütte, und der König und ganz Israel waren vor der Lade und opferten Schafe, Rinder ohne Zahl.“ Einiges mag hier auf kürzender Übersetzung beruhen, aber nicht Alles. Von dem Plus des MT. gehört הוא החדש השביעי v. 2 unzweifelhaft einer späteren Überarbeitung an, die LXX hat es nicht. Ebenso unzweifelhaft sind כל עדת ישראל v. 4, הכהנים והלוים v. 1, ראשי המטות נשיאי האבות v. 5 Ausdrücke, die in den älteren historischen und prophetischen Büchern nie, sondern erst im Priestercodex und in der Chronik vorkommen: der LXX fehlen sie. Endlich ist אל־המלך שלמה v. 1 dem Schriftsteller, der im Flusse der ursprünglichen Conception schrieb und grade vorher שלמה als Subject genannt hatte, nicht zuzutrauen: auch hier fällt in der LXX der Anstoss weg. In v. 6—10 stimmt die LXX so ziemlich mit dem MT. Nur mangelt ihr der Schluss von v. 8 ויהיו שם עד היום הזה. Derselbe muss in der That später zugesetzt sein, denn et fuerunt ibi adhuc ist eine contradictio in adjecto, wodurch sich der imitirende

Digitized by Google

Epigone verräth. In v. 9 dagegen steht in der LXX hinter לחות האבנים noch die Apposition לחות חבריח, welche im MT. selber durch den zweiten Relativsatz אשר כרת vorausgesetzt wird, da dieser sich nur auf הבריח beziehen kann. Aber obwohl die LXX durchschnittlich einen älteren Text giebt als der MT., so gibt sie doch auch nicht den alten, sondern vielmehr nur die erste Stufe der Überarbeitung, die im MT. dann noch einen Schritt weiter gegangen ist.

Was zunächst v. 6—10 betrifft, so ist אל קדש הקדשים deutlich eine Glosse zu אל דביר הבית, der Ausdruck das Allerheiligste für Debir stammt aus dem Priestercodex. Ebenso ist aber auch das Heilige v. 8, das hier im Gegensatz zum Allerheiligsten den Naos bezeichnet, dem älteren Sprachgebrauch vollkommen fremd und zeigt (zusammen mit der zu der Beschreibung des 6. Capitels und auch zu der des Ezechiel keineswegs stimmenden Vorstellung, als ob das Allerheiligste vom Heiligen durch eine Art Wand abgeschieden und nur durch eine offene Thür damit verbunden gewesen wäre), dass v. 7. 8 nachträglich eingeschoben ist. Der 9. Vers ist zwar anderer Natur als die übrigen Interpolationen, nemlich deuteronomistisch; aber er steht ganz abgerissen und ist unhistorischen Inhalts. Denn so lange die Lade wirklich existirte, war sie die Lade Jahve's und ward erst später die Lade des Bundes [1]). Lässt man v. 7—9 aus, so tritt der enge Anschluss von v. 10. 11 an v. 6 hervor. Sowie die Lade ins Debir gelangt, bezieht auch Jahve sein neues Haus. Die Erfüllung mit Rauch (Jes. 6, 4) ist bei der Einweihung des Hauses dasselbe, was bei der Einweihung des Altars das Herabfallen des Feuers.

Was aber 8, 1—5 betrifft, so ist hier die wichtigste Zuthat, die sich schon in der LXX findet, in v. 4 die Hinzufügung des Ohel Moed und aller ihrer Geräthe zu der Lade. Die Ausleger schwanken, ob sie unter dem Ohel Moed das Zelt der Lade auf dem Zion verstehen sollen, von dem bisher allein die Rede gewesen 1. Kön. 1, 39. 2, 28—30. 2. Sam. 6, 17, oder das mosaische Zelt, das nach der Chronik in Gibeon stand, von dem aber das Buch der Könige nichts berichtet und auch nichts weiss (3, 2—4). Dem Vf. der betreffenden Worte 8, 4 wird wahrscheinlich beides

[1]) D. h. zu deutsch der Behälter des Gesetzes, des Dekalogs Deut. 10, 2 und des Deuteronomiums Deut. 31, 26. Vgl. 8, 21 ארון אשר שם בריח יהוה. Unseren Begriff des von der Obrigkeit gegebenen Gesetzes hatten die Hebräer nicht, sondern nur den des Vertrags, wodurch sich die Repräsentanten des Volks, etwa der König, die Ältesten, die Priester und Propheten, gemeinschaftlich einander zur Haltung gewisser Dinge verpflichteten, unter feierlichen Opfern 2. Kön. 23, 3. Jer. 34, 15. Neh. 10, 1.

Digitized by Google

in einander geflossen sein, wir aber sind vor folgende Alternative gestellt. Entweder steht die Notiz im Zusammenhange der Erzählung des Buchs, dann kann der Ohel Moed nur das Zelt auf dem Zion sein — oder der O. M. 8, 4 ist die mosaische Stiftshütte, die von Gibeon in den salomonischen Tempel übergeführt wurde: dann steht die Angabe ausserhalb des Zusammenhangs und geht nicht von den Prämissen aus, die dieser an die Hand gibt, dann ist sie mit anderen Worten von einem Späteren eingeschoben. Die erstere Möglichkeit ist unwahrscheinlich, denn der Name Ohel Moed kommt abgesehen von der Interpolation 1. Sam. 2, 22b in den Bb. der Richter Sam. und Könige überhaupt nicht vor und insonderheit nicht für das Zelt Davids auf dem Zion; dasselbe war auch zu wenig durch das Alter geheiligt und nach 2. Sam. 7 zu unansehnlich und provisorisch, um der Aufbewahrung im Tempel gewürdigt zu werden. Wenn aber der O. M. hier wie immer die Stiftshütte ist, worauf auch die heiligen Geräthe führen, so sind die betr. Worte eben auch Interpolation. Die Veranlassung dazu ist, auf Grund des mosaischen Gesetzes, leicht zu begreifen. Unumgänglich war die Stiftshütte, falls es sie gab, zu erwähnen, als der Tempel an ihre Stätte trat. Für einen Juden, der vom Priestercodex ausgieng, lag es darum sehr nahe, sie hier zu suchen und, wenn er sie nicht fand, zu ergänzen. Doch auch die Interpolation beseitigt die Schwierigkeit nicht. Wo bleibt der mosaische Brandopferaltar? er war ebenso wichtig und heilig als das Tabernakel selber, wird auch in der Chronik stets daneben aufgeführt und verdiente nicht, dass man ihn in Gibeon verkommen liess. Vgl. S. 231 §. 120. Ferner, wenn die heiligen Geräthe aus der Stiftshütte in den Tempel übertragen wurden, warum goss denn Salomo nach c. 7 alles neu? Kostbar genug waren auch die alten Geräthe, zum Theil noch kostbarer als die neuen, dazu durch ihr Alter geheiligt. Endlich hat dieser Einsatz in 8, 4 gerade so wenig Consequenz im Folgenden, wie am Schluss das neben ויעלו אתם הכהנים והלוים v. 3 tautologische וישאו הכהנים את הארון, welches deutlich (vgl. אתם) damit zusammenhängt.

Darüber, dass sowohl 8, 14—66 als auch 9, 1—9 von Anfang bis zu Ende deuteronomistisch sind, braucht man kaum ein Wort zu verlieren. In dem ersteren Abschnitte vgl. 8, 16ff. mit Deut. 12, 5. 9. 2. Sam. 7, 1, die Weissagung 8, 25 mit Jer. 33, 17, das siebentägige Fest 8, 65 mit Deut. 16, 13, dazu die sich stets wiederholenden deuteronomistischen Ausdrücke und Vorstellungen der Predigt; weiter das Misverständnis 8, 17 (= 2. Sam. 7, 13 s. §. 111), die Kibla, ein Institut des Exils 8, 44, und besonders die Worte 8, 46ff.: „wenn sie an dir sündigen und du sie dem Feinde hingibst

Digitized by Google

und sie gefangen geführt werden in Feindes Land, wenn sie sich dann bekehren in dem Lande ihrer Gefangenschaft und zu dir flehen und sich zu dir zurückwenden von ganzem Herzen und von ganzer Seele und zu dir beten, nach der erwählten Stadt und dem Tempel zugewandt, so erhöre du ihr Gebet und vergib deinem Volke und verleih ihnen Erbarmen bei ihren Zwingherrn." Die beliebte Auskunft, es werde nicht an das babylonische Exil der Judäer, sondern an die assyrische Gefangenschaft der Nordisraeliten gedacht, versagt hier, denn diese hatten mit dem Tempel von Jerusalem nichts zu schaffen. — Der andere Abschnitt, ein späteres Gegenstück zu 3, 5ff. von sehr verschiedener Gesinnung, ist dem ersteren gleichartig (s. 9, 6. 8, 25. Jer. 33, 17 und die Wendungen in v. 4. 6. 9) und ebenfalls exilisch 9, 7ff. Er sollte wohl eigentlich wie 3, 5ff. direkt auf das grosse Opfer 8, 63ff. folgen, ist aber durch 9, 1 in spätere Zeit verlegt, wohl um den Stimmungswechsel Jahve's zu erklären.

Es bleiben noch übrig die beiden Verse 8, 11. 12. Das ist auch eine Einweihungsrede Salomo's, die mit der deuteronomistischen 8, 14ff. collidirt, wie nicht nur aus dem Anfange von 8, 14, sondern auch daraus hervorgeht, dass diese beiden Verse in LXX nicht vor, sondern am Schlusse der letzteren stehen, hinter 8, 53. Sie lauten daselbst, nach או אמר שלמה, folgendermassen: *Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ κύριος, εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ· οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς.* Es ist *ἐγνώρισεν* הבין verwechselt mit הכין, *εὐπρεπῆ* נוה = זבול des MT. 8, 13b, *ἐπὶ καινότητος* עלומים statt עולמים, *τῆς ᾠδῆς* השיר statt הישר. Was *οἶκόν μου* ביתי betrifft, so entspricht es dem masorethischen בניתי und stimmt nicht zu *σαυτῷ* לך; aber mit Rücksicht auf den Sinn des Ganzen ist es für wahrscheinlicher zu halten, dass לך in לי zu verwandeln ist, als בניתי in בניתי. Also: שמש הכין בשמים יהוה
אמר לשכן בערפל: בנה ביתי בית נוה לי לשבת עלמים הלא היא כתובה בספר הישר = Die Sonne am Himmel hat er geschaffen, Jahve, doch hat er wollen wohnen im Dunkeln und gesprochen: bau mir ein Haus, ein Haus meiner Heimstatt, dass ich dort ewiglich wohne — siehe es steht geschrieben im Buche des Redlichen. Diese im Ton sich so sehr von der deuteronomistischen Rede unterscheidenden kurzen Worte sind deshalb interessant, weil daraus hervorgeht, dass die „das Buch des Redlichen" betitelte Liedersammlung in Juda angelegt ist und zwar nicht in der allerältesten Zeit des judäischen Königthums.

§. 122. Der Bericht über den Tempel, seine Geräthe und

Digitized by Google

seine Einweihung wird vorn und hinten von gleichartigen Nachrichten eingefasst, die über allerlei bezügliche Massregeln Salomo's handeln, namentlich über seine Verbindung mit dem tyrischen Könige Hiram 5, 15—32. 9, 10—28. Der erstere Abschnitt ist stark deuteronomistisch überarbeitet, namentlich in v. 15—21, vgl. 5, 18. 19 mit 8, 16 ff. 2. Sam. 7, 13. Gegen Ende fallen in 5, 29. 30 die ungeheuren Zahlen der Arbeiter am Libanon auf, 70,000 Lastträger und 80,000 Steinhauer unter 3600 Aufsehern. Um so mehr, da gerade vorher in v. 27. 28 gesagt ist, der König habe Frohnarbeiter aus ganz Israel ausgehoben, 30,000 Mann und davon immer 10,000 zur Zeit im Libanon beschäftigt, so dass die Leute je einen Monat arbeiteten und je zwei zu Hause waren. Die differenten Angaben vertragen sich schwerlich. Wenn bereits die 3600 Aufseher (שש statt שלש mit LXX und Chron., vgl. Num. 3, 28) auf 150,000 + 30,000 berechnet sind, so zeigt sich gerade darin die Posteriorität mindestens des v. 30, denn nach v. 27. 28 arbeiten ja gar nicht 30,000, sondern immer nur 10,000 Mann. Natürlich ist die Nachricht, wonach der König nur 10,000 Mann am Libanon hat arbeiten lassen, die ältere; schon diese Zahl ist für die keineswegs so umfangreichen Bauten reichlich gross, aber doch nicht unglaubwürdig, zumal da sie in einem detaillirten Zusammenhange auftritt. — Der andere Abschnitt 9, 10—28 ist ein Geröll von allerlei Notizen, die allerdings allesammt zu den königl. Bauten in irgend einer Beziehung stehen, aber sehr verschiedenartigen Ursprungs und Werthes sind und erst durch eine sehr späte Redaktion[1]) so zusammengestellt. Der v. 10 steht ganz verbindungslos, daher in LXX nicht an dieser Stelle (denn ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις 9, 9 gehört zusammen mit v. 11 Χιραμι), sondern 8, 1. Ebenso ist v. 11 (bis zum Athnach) ein plusquamperfectischer Nachtrag. Der ältere Anfang scheint אז יתן v. 11 zu sein, vgl. 3, 16. 8, 1. 8, 12. 11, 7. Die 120 Talente Goldes 9, 14 kommen wiederum post festum, vgl. 10, 10. Auf 9, 15 folgt zuerst in v. 16 eine zwar höchst werthvolle, aber gewiss erst spät hieher verschlagene Parenthese; sodann wird der Schluss des v. 15 in v. 17 wieder aufgenommen und mit der Aufzählung der Bauten fortgefahren, aber erst v. 20 kommt die eigentliche Einlösung der Hinweisung וזה דבר המס v. 15. Es ist unnatürlich und ohne Zweifel nicht ursprünglich, dass die so wichtigen Angaben v. 17—19 nur in einem untergeordneten und unbehülflichen Nebensatz zu לבנות v. 15 eingeschachtelt werden. Was dagegen den durch die Ankündigung v. 15 jetzt zur Hauptsache gemachten Inhalt von v. 20—23 betrifft, so ist trotz

[1]) Vgl. die LXX hier und zu c. 3. 4. Im cod. Alex. sind 9, 15—25 aus Theodotion ergänzt, der den Aquila benutzt hat.

Digitized by Google

עד היום הזה kein wahres Wort an der Nachricht, dass Salomo bloss Nichtisraeliten zum Frohndienste gepresst habe. Nach 5, 27. 28 hat er aus Israel seine Arbeiter ausgehoben, nach 11, 28 war Jerobeam Aufseher über die Frohn des Hauses Joseph, nach 12, 4 war das harte Joch Salomo's der Anlass zum Abfall nach seinem Tode[1]). Der Vers 9, 24 ist an anderen Stellen halb oder ganz vorausgenommen, s. 3, 1. 7, 8. 9, 16 und vgl. mit dem Schluss 9, 15. Mit den Bauten hängt auch diese Notiz zusammen, ebenso wie die 9, 25 und 9, 26 ff., letztere wenigstens insofern, als die Verbindung mit Hiram vom Tempelbau herstammt. Die LXX springt von 9, 14 auf 9, 26.

§. 123. Wie 5, 15—32 und 9, 10—28, so entsprechen sich ähnlich die davon kaum ablösbaren Abschnitte 3, 1—5, 14 und 10, 1—29, gleichsam die zusammengehörigen Schalen eines zweiten, äusseren Gehäuses für den Kern der Geschichte Salomo's, nemlich den Tempelbau. Jenes grösste Ruhmeswerk wird hier auf eine allgemeinere Grundlage gestellt und, in ausgesprochener Absicht, Salomo's Weisheit einerseits und seine Herrlichkeit andrerseits an bedeutenden Beispielen aufgezeigt. Der Anfang, vor 3, 1, fehlt, aber nur der formelle, denn sachlich eröffnet das grosse Antrittsopfer zu Gibeon 3, 4 um so sicherer diese Erzählung, als darauf dann gleich das Programm derselben folgt: in der durch das Opfer veranlassten Traum-Offenbarung, welche der deuteron. Bearbeiter sich zum Muster seines so ganz andersartigen Gegenstückes 9, 2—9 genommen hat. Aufs engste schliesst sich weiter der Bericht über Salomo's Entscheidung in dem Handel der beiden Huren an, ein Beispiel der ihm so eben verliehenen Weisheit, Gericht zu hören. Einiges Deuteronomistische läuft in c. 3 mitunter, nemlich die successive eingesetzten Verse 2 und 3, und ausserdem v. 14 u. 15. Sodann ist das 4. Cap., insbesondere das alte und vielleicht authentische Verzeichnis der — keineswegs über die „zwölf Stämme" gesetzten — zwölf Statthalter Salomo's derartig in den Zusammenhang eingefügt, dass es die Herrlichkeit des Königs zeigen soll; denn diese Statthalter haben hier nur die Aufgabe, jeder einen Monat im Jahre für den Tisch des Königs zu sorgen 4, 7. 5, 7. Es ist klar, dass 5, 7. 8 unmittelbar (wie in der LXX) auf 4, 1—19 folgen und dass das Wort יהודה 4, 20 noch als Genitiv zum Stat. constr. ארץ 4, 19 gezogen werden muss. Dadurch erscheint ohne weiteres 4, 20—5, 6 als spätere Einlage. Die Elemente derselben sind ungleich, grösstentheils aber generalisirender Natur und sehr späten Ursprungs, wie man besonders aus 5, 4 erkennt, wo Palästina

[1]) Die beiden Verse 5, 29. 30 scheinen dem Vf. von 9, 20—23 noch unbekannt, denn er gibt die Zahl der Aufseher auf 550 an.

Digitized by Google

von babylonisch-persischem Standpunkte aus als die Provinz jenseits des Euphrat bezeichnet ist, wie Esr. 8, 36. Neh. 2, 7. 9. 3, 7. Die Notiz 5, 6 gehört zusammen mit 10, 28. 29; es ist bei der willkürlichen und unordentlichen Redaktion ganz gleichgültig, ob etwas in 3, 1—5, 14 oder in 10, 1—29, ob in 5, 15—32 oder in 9, 10—28 stehe. Die Chronik (II 1, 14 ff.) scheint 10, 28. 29 sowohl an der jetzigen Stelle wie auch bei 5, 6 vorgefunden zu haben (vgl. 3, 1. 7, 8 mit 9, 24; 9, 15 mit 9, 24; 5, 27—30 mit 9, 20—23; 9, 26—28 mit 10, 22); die LXX liess 4, 20—5, 6 an anderer Stelle, wie sie auch die Notizen 9, 15—25 theils in c. 3 theils in c. 10 darbietet. — Das noch übrige Stück 5, 9—14 kann 4, 7—19. 5, 7. 8 fortsetzen, wahrscheinlicher jedoch ist es gleichartig mit 4, 20—5, 6, woran es in LXX anschliesst. An 5, 13 hat die Aggada angesetzt; denn indem על und אל nach späterer Sitte verwechselt ward, ist aus der Angabe, Salomo habe über alles Vieh und über alle Vögel und Fische geredet, geworden, dass er zu allen Thieren geredet und ihre Sprache verstanden habe. Vgl. ein ähnl. Beispiel im Text der Bb. Samuelis S. 13.

Die Erzählung von der Königin von Saba 10, 1—13, die sich einigermassen fremdartig zwischen den kurzen Notizen 9, 10—11, 29 ausnimmt, will ebenfalls die Weisheit und Herrlichkeit Salomo's zur Vorstellung bringen. Unter dem gleichen Gesichtspunkte sind auch die übrigen Nachrichten des 10. Capitels zusammengestellt.

§. 124. In c. 11 wird zu all dem Glanz der bisher geschilderten Herrlichkeit ein wenig Schatten nachgetragen. Es ist keineswegs an dem, dass das was hier berichtet wird, der Zeit nach auf das Vorhergehende folgte und in Salomo's Alter fiele. Die Losreissung Edoms vom Reiche Davids fand vielmehr nach 11, 21. 22 zu Anfang der Regierung Salomo's statt[1]), ebenso die Errichtung des damascenischen Königthums durch Reson ben Eljada v. 25, endlich auch die Flucht Jerobeams zu der Zeit, wo Salomo die grosse Böschungsmauer des Tempelberges baute 11, 27. 9, 15. 24. Also ist die Betrachtungsweise, wornach alles dies Strafen dafür gewesen seien, dass Salomo ausländische Weiber genommen und ihnen zu lieb Götzendienst getrieben habe, unmöglich die des ursprünglichen Erzählers; denn der kann doch die Strafe nicht der Schuld vorausgehen lassen. In der That lässt sich nun auch an den deuteronomistischen Wendungen und Vorstellungen leicht erkennen, dass 11, 1—13 total überarbeitet ist. Vordeuteronomisch ist sicher der Satz v. 7: da baute Salomo dem Kamos eine Bama auf dem Berge gegenüber Jerusalem —, sodann vielleicht eine jedoch keinenfalls tadelnde Angabe über die Menge der Weiber. Aber

[1]) Hinter v. 22 stellt LXX וישב לארצו ואת הרעה אשר עשה הדד ויקץ בישראל וימלך על ארם; vgl. MT. v. 25.

Digitized by Google

die Generalisirung der bestimmt lokalisirten Angabe v. 7a zum allgemeinen Götzendienst, die Motivirung desselben durch die Weiber und der Anstoss, der an den Heirathen mit Ausländerinnen genommen wird, gehören ebenso gewiss der Bearbeitung an, wie die Meinung, diese Verschuldung sei in Salomo's alten Tagen vorgekommen und die Ursache der folgenden Calamitäten geworden. Vgl. übrigens schon 9, 2—9. — In der Vorgeschichte Jerobeams v. 26–40 lässt sich v. 26—28. 40 von v. 29—39 scheiden. Es ist klar, erstens, dass v. 40 im gegenwärtigen Zusammenhange unmotivirt ist, zweitens, dass man nach v. 26—28 von einer Empörung Jerobeams zu hören erwartet: davon ist aber nicht die Rede, sondern statt dessen wird nun v. 29—39 eine Prophetengeschichte (= 1. Sam. 15, 27 f. 24, 12) erzählt, welche den ursprünglichen Bericht von dem misglückten Aufstande verdrängt hat und sich durch v. 32—39 als deuteronomistisch bekundet. — 11, 41–43 ist die stehende Clausel des moralisch-chronologischen Themas der Epitome; vgl. §. 126.

§. 125. Es scheint aus unserer Untersuchung von 1. Kön. 3—11 hervorzugehen, dass ein älteres Werk (ספר דברי שלמה 11, 41?) zu Grunde liegt, welches aber die Geschichte Salomo's nicht nach der zeitlichen Folge erzählt, sondern mehr eine Sachordnung befolgt und vom Tempelbau ausgehend zu beiden Seiten die übrigen Beispiele von Salomo's Glanz und Weisheit gruppirt. Hierdurch ist das eigenthümliche Schwanken der Redaktion ermöglicht, denn die Notizen, nicht durch den natürlichen Pragmatismus gehalten, konnten zu lehrhaften Zwecken hier wie dort gebraucht werden, und sind in der That in den Recensionen versetzt wiederholt und interpolirt. Von dieser älteren Schrift, welche übrigens gewiss die von ihr benutzten Materialien vielfach schon geformt vorfand, hat man keinen Grund c. 11 auszuschliessen. Auch hier finden sich kurze geschichtliche Nachrichten nicht nach der Zeitfolge, sondern nach ihrer inhaltlichen Art zusammengestellt, natürlich nicht unter demselben Gesichtspunkte wie c. 3—10, aber doch ebenso wenig unter einem damit unvereinbaren. Denn wir haben gesehen, dass der alte Erzähler nicht beabsichtigt, Salomo's Weiber und den Bau der Kamos-Bama als Verschuldung und andrerseits seine polit. Misserfolge als Strafe darzustellen; die Worte Jahve erweckte ihm einen Widersacher sind arglos gesagt, sofern Jahve eben Alles thut.

Diese Grundschrift ist nun hauptsächlich deuteronomistisch erweitert 3, 2 f. 14 f. 5, 10—20. 6, 11—13. 8, 14—9, 9 11, 1—13. 23—39. 41—43; wahrscheinlich successive, vgl. 3, 2 mit 3, 3. Ausserdem beweisen die Auslassung des ehernen Altars in c. 7, die Hinzu-

Digitized by Google

fügung der Stiftshütte und ihrer Geräthe zu der Lade, der Leviten (als clerus minor) zu den Priestern in 8, 4, die Ausdrücke Allerheiligstes und Heiliges und andere in 8, 1—8, der goldene Altar 7, 48 (Jahrb. für D. Th. 1877. 411), dass auch, aber in viel geringerem Umfange und in der LXX noch weniger als im MT., eine Art Superrevision vom Standpunkte des Priestercodex aus stattgefunden hat. Nicht zu rechnen sind allerhand naive Zusätze aus späterer Zeit, welche sich vermuthlich in c. 5 und c. 9. 10. eingeschlichen haben.

B. 1. Kön. 12 — 2. Kön. 25.

§. 126. In diesen beiden letzten Theilen des B. der K. tritt die Bearbeitung zwar nicht breiter und stärker auf als im ersten, aber mit einem viel deutlicher in die Augen springenden Schema. Die Anfangsformel desselben lautet bei den Königen von Juda, wegen. Athalia: Im Jahre 27 des Königs Jerobeam von Israel ward Azaria ben Amasia König von Juda; 16 Jahr alt war er beim Antritt, und 52 Jahre regierte er zu Jerusalem, und seine Mutter hiess Jecholia aus Jerusalem — zwei eng verbundene Sätze, deren erster eingliedriger den Synchronismus, der zweite dreigliedrige zuerst das Alter, sodann die Regierungsdauer und drittens den Mutternamen angibt[1]). Bei den Königen von Israel fehlt das Alter und die Mutter und es heisst: Im Jahre 15 des Königs Amasia ben Joas von Juda ward (war) Jerobeam ben Jehoas König über Israel in Samarien 41 Jahre — ein einziger etwas zeugmatischer Satz, worin das Verbum für Alles, was dahinter steht, bedeutet: er führte die Herrschaft, allein für das vorhergehende synchronist. Datum: er gelangte zur Herrschaft[2]).

Die Schlussformel lautet bei den Königen von Juda: Und

[1]) Der Synchronismus im ersten Satz fehlt natürlich bei Rehabeam I 14, 21, Joas (in II 12, 2 nachgetragen) und seit Manasse; bei Josaphat steht er nicht an der Spitze I 22, 41. Für (יהורה) מלך steht I 14, 21. 15, 1. 8. 22, 51 על oder ב, es ist also wohl Nominativ, nicht Genitiv. Im zweiten Satze gibt das erste Glied, welches bei Abia und Asa nicht von ungefähr ausgelassen ist, den vollen Eigennamen, falls der Synchronismus fehlt; aber auch I 22, 41. II 8, 26. 16, 2. Das dritte Glied fehlt bei Joram ben Josaphat und Ahaz II 8, 17. 16, 2. Es wird gesagt, wessen Tochter oder woher gebürtig die Mutter sei, öfters beides, bei Manasse keins II 21, 2.

[2]) Das Zeugma ist I 15, 25. 16, 29. 22, 52. II 3, 1. 15, 13 aufgelöst in מלך und ויּמלך. Der Vatersname fehlt bei Zimri und Omri I 16, 15. 23. Bei Zimri und Sallum ist, nicht ohne Absicht, על ישׂראל (statt dessen II 14, 23 ו״ מלך) ausgelassen; bei Jerobeam I und Nadab die Residenz, welche von Ahab an Samarien, vorher Thirsa ist, während Omri den Übergang macht.

Digitized by Google

der Rest der Geschichte Azaria's und was er alles gethan ... das steht geschrieben im Buch der Chronik der Könige Judas; und Azaria legte sich zu seinen Vätern und ward bei seinen Vätern begraben in der Davidsburg — wiederum zwei Sätze, deren erster die Verweisung auf die Quelle enthält, der zweite, selten vom ersten durch Einschaltungen unterbrochen (I 14, 29. 15, 7. 23. 22, 46—50. II 15, 38) in drei Gliedern den Tod, das Begräbnis und die Nachfolge[1]). Bei den Königen von Israel heisst es ganz ähnlich, nur mit charakteristischer Omission des zweiten עם אבותיו: Und der Rest der Geschichte Jerobeams und was er alles gethan .... das steht geschrieben im Buch der Chronik der Könige Israels; und Jerobeam legte sich zu seinen Vätern und ward begraben in Samarien und sein Sohn Zacharia ward König an seiner statt[2]).

Durch diese Eingangs- und Schlussformel wird nun für jede Regierung ein Fach gebildet und darin Alles untergebracht, was während derselben vorgefallen ist, wenn es auch, wie z. B. die Geschichten II 4. 5., in gar keiner Beziehung zu der Herrschaft irgend eines Königes steht. Die Clausel macht die Thüre zu, dann kann höchstens noch eine vereinzelte Notiz nachgetragen werden. Nur die Erzählung 2. Kön. 2 schwebt unentschieden zwischen Ahazia und Joram von Israel. Dagegen muss es beanstandet werden, dass bei Jehoas von Israel Anfangs- und Schlussformel dicht bei einander stehen und dann erst der Inhalt der Regierung folgt. Die Verse II 13, 12. 13 sind interpolirt, da sie sowohl im Ausdruck als in der Anordnung der Glieder des zweiten Satzes vom Schema abweichen. Wenn also die auch durch v. 17

[1]) Die Schlussformel fehlt total bei Ahazia ben Joram, Joahaz ben Josia, Jojachin und Sedekia, lauter gestürzten Königen, deren Sohn nicht an ihrer statt folgte. Vom zweiten Satz fehlt das erste Glied, וישכב, bei den Königen, die ein gewaltsames Ende gefunden haben II 12, 22. 14, 20. 21, 26. 23, 30 und wird durch eine ausführlichere Relation ersetzt. Als Begräbnisort ist bis auf Ahaz die Davidsburg, von da an der Garten Uzza genannt, der nach Ezech. 43, 7 dicht beim Tempel gelegen haben muss. Dies ist wohl der Grund, warum beim frommen Josia der Ort, bei Hiskia das ganze Begräbnis verschwiegen wird. Bei Jojakim ist dasselbe deshalb nicht erwähnt, weil er wie ein Esel begraben ward Jer. 22, 19.

[2]) Bei Joram ben Ahab und Hosea ben Ela ist, wegen des ausführlichen Berichts über ihren Ausgang, die Schlussformel weggeblieben; sonst aber, auch bei Zimri und Sallum, nicht. Veränderte Ordnung I 14, 19f. 16, 27f. Dem ersten Satze werden öfter als bei den Königen von Juda noch positive Angaben hinzugefügt. Der zweite Satz findet sich bloss bei den eines ruhigen Todes gestorbenen Königen und bei Ahab I 22, 40. Das zweite Glied desselben fehlt I 14, 20. 22, 40. II 14, 29. 15, 22: als Ort des Begräbnisses wird ausser bei Baesa nur Samarien angegeben.

Digitized by Google

beglaubigten Verse 14, 15. 16 richtig stehen, so ist hier bloss der ungewöhnliche Fall eingetreten, dass die Geschichte zweier gleichzeitigen Könige von Israel und Juda nicht nach einander abgehandelt, sondern in einander verschränkt ist[1]). Dies ist allerdings eine Ausnahme. Sonst richtet sich die Aufzählung mechanisch nach dem Datum der Thronbesteigung, in der Weise, dass die Könige der beiden Reiche promiscue an die Reihe kommen, und wer zuerst angetreten ist, auch zuerst und zwar vollständig abgehandelt wird. Z. B. ist im Ganzen die Regierung Josaphats von Juda mit der Ahab's von Israel gleichzeitig; weil er aber etwas später angetreten ist, wird er, trotz 22, 1 ff., erst nachgebracht, nachdem Ahab bestattet ist I 22, 41—51, und dann auch gleich abgemacht, obwohl er noch den Ahazia von Israel überlebt hat. In der LXX tritt Josaphat früher als Ahab an, also steht er auch vor jenem; in richtiger Einsicht in das Prinzip dieser Anordnung.

§. 127. Ausgefüllt wird dies Fachwerk durch zweierlei, freilich ineinander greifendes und sich ergänzendes Material, ausführliche Ersählungen und zusammengestellte Notizen. Jene (§. 127 bis 131) werden eröffnet durch I 12, 1—24. Das Stück beginnt nicht selbständig, sondern setzt 11, 43 fort, woran sich 12, 2, da כשמע den Tod Salomo's zum Object hat, unmittelbar anschliesst, dann v. 1 und v. 3b. S. v. 20 und vgl. die LXX, wonach am Schluss von v. 2 ממצרים rediit ex Aegypto zu lesen und v. 3a bis zum Athnach zu streichen ist. Der Berichterstatter misst dem Rehabeam die Schuld zu und findet das in der That doch trotzige und auffällige Vorgehen der Israeliten ganz selbstverständlich, dass sie, in Erinnerung an die Wahl Saul's und David's, sich in Sichem versammeln und von dort aus ihre Forderungen an den neuen König stellen, indem sie nicht zu ihm gehen, sondern ihn zu sich kommen lassen. Gleichwohl steht er nach v. 15 nicht auf ephraim. Standpunkte, und ist ausserdem abhängig von der offenbar echt judäischen Geschichte David's 2. Sam. 9—1. Kön. 2. Denn der Sohn Isai's steht sichtlich 2. Sam. 20, 1 und nicht 1. Kön. 12, 16 original, und auch das לאהליך ישראל lässt sich nur dort im eigentl. Sinne verstehen, da ja hier die Versammlung in Sichem sich befindet und ruhig bei einander bleibt. Vgl. 12, 16 mit 2, 15. 2. Sam. 16, 10. 17, 14. Der 17. Vers mangelt der LXX, er bringt an verfrühter Stelle eine auf v. 20 bezügliche Ausnahme und ist zu streichen. Die Verse 21—24 enthalten einen späten Zusatz, wie sie in der Chronik sehr häufig vorkommen; vgl. die ungeheure Zahl 12, 21 und den unbedingten Gehorsam des Königs gegen das

[1]) Die sachliche Erklärung, welche O. Wolff in den Stud. und Krit. 1858 S. 625—688 davon gibt, ist gewiss nicht richtig.

Digitized by Google

Wort des Propheten Semaia (noch dazu debar Elohim). Nach 14, 30 war Krieg zwischen Jerobeam und Rehabeam alle Zeit.

Die nächste Erzählung, c. 13, knüpft an die kurzen Notizen 12, 25–31 an und zwar vermittelst der stark interpolirten Verse 12, 32. 33: als Jerobeam festfeierte und um zu opfern auf den Altar gestiegen war, da kam ein Mann Gottes aus Juda — eben in diesem Moment, vgl. v. 4 vom Altar herab. Nachdem der häretische Cultus kaum seinen Anfang genommen, wird ihm der Untergang angesagt, natürlich durch einen Judäer. Die Weissagung 13, 2. 3 ist ein vaticinium ex eventu, so handgreiflich, dass sich Keil ihrer schämt und durch das ihm verliehene Charisma den Namen Josia wegdeutet; sogar die Ausdrücke sind fast wörtlich aus II 23, 15—20 entnommen. Die Sprache (דבר יהוה 13, 1. 9. 17 vgl. 20, 35. 1. Sam. 3, 21, בדא 12, 33, צִוָּאתִי und דָּבָר 13, 9. 17), die Namenlosigkeit der handelnden Personen, die Abenteuerlichkeit der Scene v. 24, die geistlose Mache der ganzen Geschichte geben das Urtheil über sie an die Hand. Es ist eine Legende im Stil des Midrasch, vielleicht entstanden daraus, dass man wirklich in Bethel das Grab eines angeblichen judäischen Propheten zeigte und dazu nun die Entstehungsgeschichte erzählte[1]), wobei eine Reminiscenz mit untergelaufen sein mag an Amos von Thekoa, der auch zur Zeit eines Jerobeam aus Juda nach Bethel kam um den Untergang des dortigen Heiligthums zu verkündigen und ebenfalls geheissen wurde, sein Brot zu essen, wo er zu Hause sei. Zum Schluss ist noch zu bemerken, dass 13, 33b zu 12, 31 die Fortsetzung ist.

Das Stück 14, 1—18 ist zwar anderen und weit älteren, aber in seiner gegenwärtigen Gestalt doch erst nachdeuteronomischen Ursprungs. Das geht aus der Weissagung 14, 7—16 hervor, die, ganz ähnlich wie c. 13 und gleichfalls an 12, 25–31. 13, 33. 34 angeknüpft, gleich am Anfang den Untergang des Zehnstämmereichs androht (v. 16) und zwar von judäischem Standpunkte aus, als Strafe für den schismatischen Cultus, der nach dem Gesetze Josia's als fremder Dienst, als Erzürnung Jahve's, als schlimme Erfindung Jerobeam's, womit er Israel angesteckt habe, beurtheilt wird. Vgl. die Sprache v. 8. 9. בער v. 10. 15. 16; die Ausdrücke in v. 10. 11 sind zwar originell, aber zugleich stereotyp 16, 13. 21, 21. II 9, 8. 14, 28; sehr wenig hier passend ist וחרע מכל אשר לפניך v. 9 und die Drohung v. 13, beides mechanisch angewandt. Zugestehen lässt sich, dass eine kurze vordeuteronomische Erzählung zu Grunde liegen kann, wo aber Ahia in seiner Antwort nicht über die Frage hinausging.

[1]) Jedoch ist 2. Kön. 23, 16—18 interpolirt, s. Thenius, die Bb. der Könige 2. Aufl. S. 445 f.

Digitized by Google

§. 128. Wir treffen nun erst wieder in c. 17 auf eigentliche Erzählungen und zwar hier auf eine grössere Gruppe, wo der König Ahab und sein Nachfolger Joram, und der Prophet Elias und sein Nachfolger Elisa im Mittelpunkte stehen. Hier gehören zunächst die Capp. 17. 18 eng zusammen; Elias' vorläufiger Triumph über den Baal. Der Anfang des Dramas ist abgekürzt, die Exposition auf 17, 1 zusammengeschrumpft. Zwar ist das Auftreten des Propheten 17, 1 nach 16, 30—33 nicht unmotivirt, aber die Anknüpfung der Erzählung an diese Notizen ist sicher erst das Werk dessen, der dieselbe recipirte, nicht dessen, der sie verfasste. Auch genügt das nicht; wir vermissen den Ort, worauf sich מזה 17, 3 bezieht, den Grund, warum Elias der Agitator Israels genannt und vorzugsweise verfolgt wird 18, 10. 17, eine Angabe über den Prophetenmord der Izebel 18, 13. Doch lässt sich nicht leugnen, dass die plötzliche Einführung des Thisbiters seinem blitzartigen Wesen entspricht, und dass es eine durch die Abkürzung erreichte Schönheit ist, wenn der erste Akt sich auf die Worte beschränkt: und es sprach Elias der Thisbiter, von Thisbe Gilead, zu Ahab: beim Leben Jahve's des Gottes Israels, vor dem ich stehe, es soll diese Jahre nicht thauen noch regnen, ausser auf mein Wort. — Im zweiten Akt wird uns die Erfüllung der Drohung nicht an dem allgemeinen Jammer, sondern, klug und einfach, an dem eigenen Beispiele des unversehens wie er gekommen auch der Welt wieder entrückten Propheten geschildert, wie er zuerst am Bache Krith von den Raben, sodann im Lande Baal's selber von einer Wittwe ernährt wird, wobei er von einem Hass gegen das Heidenthum an sich nicht das Geringste (Luc. 4, 25. 26) merken lässt 17, 2—24. — Nach geraumer Frist tritt schliesslich der überall vergeblich Gesuchte unvermuthet dem Könige unter die Augen, während dieser grade sich in einer ziemlich demüthigenden Situation befindet, und fordert ihn, nach einem effektvollen Zusammenstoss, auf, eine Art religiösen Zweikampfes zwischen Baal und Jahve zu veranstalten, eine Zumuthung, auf welche Ahab eingeht. Die Sache wird durch die 450 Propheten Baals[1]) und den einzigen

[1]) Die 400 Ascherapropheten v. 19 (beachte den Mangel des אֵת) sind zu streichen, nach v. 22 und v. 40, wo sie weder versammelt noch geschlachtet werden. Ascheren sind im A. T. eine Art künstlicher Bäume, die in älterer Zeit nebst den Masseboth mit zum Inventar auch der Bamoth Jahve's gehörten Deut. 16, 21. 12, 3ff. 2. Kön. 13, 6. Nur selten und erst in sehr später Zeit wird Aschera mit Asthoreth verwechselt, von dem letzten Bearbeiter der geschichtlichen Bücher; vgl. Richt. 3, 7 mit 10, 6. 1. Sam. 7, 3. 4. 12, 10. „An emblem found in such frequent connection with the symbol of Ashur as to warrant the belief that it was attached in a special way to his worship, is the sacred or symbolical tree. Does this sacred tree not stand connected with the Ashera of

Digitized by Google

noch übrigen Propheten Jahve's ausgefochten, in Beisein des Königs und des Volkes; die Opferprobe auf dem Karmel (dabei der merkwürdige Spott 18, 27) entscheidet für Elias. Das Volk, bis dahin getheilten Herzens, tritt ganz auf die Seite des Eiferers und schlachtet die Baalspropheten unten am Berge: alsbald tränkt ein überraschender Platzregen das Land.

Das 19. Kap. enthält hiezu eine Fortsetzung. Elia's Triumph ist nur ein Vorspiel, gleich darauf flüchtet er um sein Leben nach dem alten auch von Israel aus viel besuchten Heiligthum von Beerseba im südlichen Juda: mismuthig bittet er, unter dem Ginsterbusch in der Wüste, um seinen Tod. Da wird er durch einen himmlischen Boten auf den Berg Gottes Horeb beschieden; und wie er dort angelangt in eine Höhle sich zurückgezogen hat, rauscht es an ihm vorüber: Sturm und Beben und Blitze sind Jahve's Vorreiter, darnach kommt er selbst im leisen Säuseln hinter dem Gewitter. Verhüllten Hauptes tritt Elias aus der Höhle heraus und hört eine Stimme fragen, was ihm sei. Nachdem er sein Herz ausgeschüttet, wird ihm der göttliche Trost zu theil, dass keineswegs seine Sache verloren sei, vielmehr die grimmigste Rache, deren Vollstrecker er selber berufen solle, über alle Verehrer Baals ergehen und diejenigen sieben Tausend in Israel das Feld behaupten werden, die ihre Knie nicht dem Abgotte gebeugt[1]). „Du sollst Hazael zum Könige über Damaskus salben und Jehu ben Nimsi zum Könige über Israel und Elisa ben Saphat zum Propheten an deiner statt, und wer dem Schwerte Hazaels entrinnt, den wird

the Phoenicians?" Wahrscheinlich. — In 18, 5 l. ולא יכרת ממנו בהמה ne deficiant nobis iumenta. — In 18, 41 ist das Explicitum אליהו verkehrt und ויורדום item וישחטום auszusprechen; s. Text der Bb. Samuelis S. 22 f.

[1]) Durch die sentimentale Ausdeutung der zunächst rein sinnlichen und malerischen Folge von Sturm Beben Blitzen und Säuseln, welche zu dem Inhalt der Rede Jahve's in klaffendem Widerspruch steht, wird gewöhnlich ein abscheuliches Missverständniss dieser schönen Theophanie erzielt. Mit verschuldet ist dasselbe freilich durch eine starke Verunstaltung des Textes. Von v. 9b (nach dem Athnach) an bis v. 11a (והנה excl.) ist Alles zu streichen, als falsche Vorausnahme von v. 14 nebst deren bösen Folgen. Äusserlich fällt am meisten auf der Widerspruch zwischen v. 11a und v. 13b; nach v. 11 hätte man zu denken, dass Elias zuerst aus der Höhle herausgetreten und dann die Theophanie erfolgt wäre, aber nach v. 13 ist erst das Hören der Theophanie die Veranlassung, dass er aus der Höhle tritt, in der er sich bis dahin aufgehalten. Wesentlicher aber ist, dass ja die Vision in Wahrheit die erste Einführung der Gottheit ist, und in dieser ihrer Bedeutung ganz verdorben wird, wenn schon vorher Jahve privatim mit Elias geredet und gleichsam gesagt hat: warte nur, gleich erscheine ich officiell, dann trag deine Klage noch einmal vor und dann will ich antworten. Das Geheimniss und die Spannung geht auf diese Weise davon.

Digitized by Google

Jehu, und wer dem Schwerte Jehu's entrinnt, den wird Elisa tödten." Aus dieser Ankündigung können wir einige literarische Schlüsse ziehen. Der ideelle Abschluss unserer Geschichte ist hiernach der definitive Triumph Jahve's und des Propheten über Baal König und Volk, d. h. also der Sache nach das, was wir in 2. Kön. 9. 10 lesen. Aber der Form nach kann es nicht dieser Bericht sein, auf den hier vorausgeblickt wird, weil dort Jehu nicht durch Elias, sondern durch Elisa gesalbt wird. Ähnlich werden durch 19, 15 ff. die Syrerkriege vorausgesetzt, so aber, dass sie, äusserst unglücklich verlaufend, als Strafe für den Baalsdienst erscheinen und von Hazael geführt werden, der von Elias ad hoc gesalbt ist. Diesen Bedingungen entsprechen nun wiederum die in c. 20. 22. II 6. 8 folgenden Syrerkriege gar nicht, dieselben sind vielmehr von national israelitischem Standpunkte aus erzählt und werden vom Hause Ahab keineswegs mit so ungünstigem Erfolge geführt; Hazael wird nicht von Elias, sondern von Elisa gesalbt, und die schlimme Wendung, die er herbeiführt, beginnt erst unter Jehu, dem Werkzeuge der Propheten, nach der Ausrottung des Baaldienstes. Es lässt sich also mindestens das sagen, dass in 19, 15 ff. nicht auf diejenigen Berichte hingesehen wird, die uns jetzt über die Syrerkriege Ahabs und Jorams und über den Sturz der Dynastie Omri durch Jehu vorliegen, dass folglich jene Berichte nicht zu der Quelle gehören, aus der c. 17—19 entnommen sind. Dass diese Quelle selber andersartige Berichte über die betreffenden Fakta enthielt, ist nicht so gewiss, doch aber wenigstens das wahrscheinlich, dass ursprünglich, wie 19, 19 ff. die Salbung Elisa's, so vorher die Ausführung der v. 15. 16 ja ebenfalls befohlenen Salbung Hazael's und Jehu's erzählt worden ist. Vor v. 19 ist eine Lücke, denn וילך משם וימצא hat keine ordentliche Beziehung.

Aus der Quelle c. 17—19, deren nichtjudäischer Ursprung zum Überfluss durch אשר ליהורה 19, 3 bewiesen wird, stammt ausserdem noch das 21. Cap., welches sich störend (die LXX versetzt deshalb, vgl. jedoch 20, 43 mit 21, 4) zwischen c. 20 und c. 22 eindrängt; s. Elias als Hauptperson, sein adlerartiges Stossen auf Ahab im richtigen Moment, und vgl. 21, 1 mit 17, 17; 21, 17 mit 18, 1. Mit c. 22 hängt diese Erzählung von Naboth nicht zusammen, denn die Worte 21, 19, dass an dem Orte, wo die Hunde das Blut Naboths geleckt haben, sie auch Ahabs Blut lecken sollen, beziehen sich, da dieser Ort nur Jezreel sein kann, auf das Blutbad Jehu's zu Jezreel 2. Kön. 9; Ahabs Blut ist nicht bloss das, was in seinen eigenen, sondern auch das, was in seiner Kinder Adern fliesst, und in v. 29 heisst es ausdrücklich, die Drohung Elias' solle sich erst an Ahabs Sohne erfüllen. Indessen obwohl unsere

Digitized by Google

Perikope auf die 2. Kön. 9 berichtete Sache Bezug nimmt, so steht sie doch auch damit nicht in formeller Verbindung, da in 2. Kön. 9, 25. 26 eine erheblich andere Version über Naboth vorausgesetzt wird. Darnach handelte es sich nämlich nicht um den Weinberg, sondern um den Acker Naboths; der Acker lag nicht beim Palaste, sondern vor der Stadt an einer genau bezeichneten Stelle; nicht Naboth allein, sondern auch seine Familie wurden hingerichtet (daher II 6, 32 המרצח); am folgenden Tage, als Ahab in Begleitung Jehu's und Bidekars (1. Kön. 4, 9) hinausritt, um den Acker zu confisciren, traf ihn das Wort des Propheten: fürwahr das Blut Naboths und seiner Kinder habe ich gesehen, gestern Abend, und will dir's vergelten auf diesem Acker! Nach dieser Version hat der Justizmord von Jezreel, wie Ewald feinfühlig bemerkt, eine viel grössere Aufregung im Volke hervorgerufen und für das Haus Omri eine viel verhängnisvollere Bedeutung gehabt, als der Baalsdienst: ganz anders als wie es nach 19, 15ff., 21, 27—29 den Anschein hat. Uebrigens ist in unserem Cap. die gleiche nachdeuteronomische Hand, wie in 14, 1—18, thätig gewesen und hat namentlich v. 20b—26 eingelegt. Die Wirkung des unerwarteten, grimmigen הרצחת וגם ירשת v. 19 wird nicht der originale Vf., ein Meister im Effekt, durch vorgesetztes כה אמר יהוה verdorben haben.

Die Capp. 2. Kön. 1. und 2. haben mit 1. Kön. 17—19. 21 zwar das gemein, dass sie sich auch um Elias drehen, sind aber doch wesentlich anders geartet. Bei c. 1 ist dies zugestanden. In der That besteht ein klaffender Unterschied zwischen der Grösse des echten und dem Auftrumpfen dieses entstellten Elias. Gott ist in die Ferne gerückt und redet durch einen Engel (1, 3. 15; ganz anders wie I 19, 15), dafür ist der Prophet zu einem übermenschlichen Popanz geworden. Die Erzählung ist wohl abhängig von 1. Sam. 19, 18—24; auch formell enthält sie viel Unmotivirtes und reicht nicht an die Vollendung von I 17—19. Anders verhält sich's mit der Himmelfahrt Elias' 2. Kön. 2; jedoch steht man auch hier nicht auf dem Boden von I 17—19. 21. Elias und Elisa erscheinen in unzertrennlicher Einheit, wohnhaft zu Gilgal 2, 1, inmitten der Prophetenjünger daselbst, welche um den Zweck des geheimnisvollen Weges Bescheid wissen v. 2 und die beiden Meister sogar darauf begleiten v. 7. Allerdings auch nach I 19, 21 folgt Elisa dem Elias und dient ihm, aber trotzdem tritt letzterer hinterher (21, 18) grade so einsam und meteorisch auf wie vorher und wird gewiss nicht vorgestellt als an einem festen Orte sesshaft, geschweige als Haupt zahlreicher Jünger. Durch diese Unterschiede gegen I 17—19. 21 wird nun andererseits eine Aehnlichkeit unseres

Digitized by Google

Stückes mit den nachfolgenden Erzählungen über Elisa begründet, die namentlich in 2, 19ff. deutlich hervortritt und dazu veranlasst, dasselbe mit jenen in gleiche Gruppe zu setzen. Der Ort der Himmelfahrt scheint durch Mose's Grab bedingt zu sein. Mit 2, 12 vgl. 13, 14.

§. 129. Ahabs Kampf gegen Benhadad [1]) 1. Kön. 20. 22. eröffnet eine andere Reihe von Erzählungen. Es sind drei Feldzüge a) die Belagerung Samariens 20, 1—21, b) die Niederlage der Syrer in der Ebene von Aphek 20, 22—34, c) Ahabs Tod in der Schlacht von Ramath Gilead (st. abs. רמה 2. Kön. 8, 29) 20, 35—43. 22, 1—38.[2]) Die Verse 20, 35—43 beziehen sich grade so auf 22, 1 ff., wie 20, 22 auf 20, 23 ff., vgl. v. 13. 14. 28. Aber sie sind erst später eingesetzt, da sie, wie 20, 43 vgl. mit 21, 4 zeigt, das 21. Cap. zwischen dem

[1]) Über die Gleichung Benhadad = Binidri = Rammanidri s. Gutschmid Neue Beitr. S 47ff. und Gött. G. A. 1877 S. 188. Dass idri das aram. Äquivalent von עזר sei und der Name also hebr. רמנעזר laute, ist in der Theol. Lit.-Z. 1876 S. 538 vermuthet worden.

[2]) Nach 20, 7—9 ist die anfängl. Forderung Benhadads viel milder gewesen als die schliessliche, die erste hat Ahab auf der Stelle bewilligt, die zweite bringt ihn in Entrüstung. Dagegen lässt sich zwischen dem Inhalte des Ansinnens in v. 3 und dessen in v. 5. 6 kein Unterschied entdecken; es ist ein Akt exegetischer Verzweiflung, dass man das gar nicht hervortretende בתי עבריך v. 6 krampfhaft betont. Auf das Richtige führt die LXX zu v. 7, welche ן vor לא auslässt: nun sendet er zu mir um meine Weiber und Kinder; mein Silber und Gold habe ich ihm nicht geweigert. Darnach wird man in v. 3 zunächst הטובים mit LXX zu streichen und ferner לך הם (= behalte du) zu lesen haben. — 20, 33 ויחלטוה ממנו sie griffen es (das Wort) auf von ihm und fragten; dein Bruder ist B.H.? — 20, 34 ואני בברית תשלחני und ich — auf die Kapitulation sollst du mich frei lassen. Das absolute אני ist fälschlich als Subject aufgefasst, gradeso wie Ps. 91, 9 das abs. אתה (denn du — Jahve ist deine Zuflucht). Wie die deutsche Assyriologie diese בריתי versteht, s. bei Schrader KAT. S. 99. 100. — 22, 10 ist nach LXX בגרן Dittographie, בגדים sind nach v. 30 die königlichen Gewänder. — 22, 28 ist ויאמר שמעו עמים כלם aus Mich. 1, 2 genommen und mit LXX zu streichen. — 22, 30 אתחפש ואבא. — 22, 35—38: Ahab war verwundet und wollte umwenden, aber das Gefecht rückte vor und er war gezwungen in dem Wagen stehen zu bleiben den Syrern gegenüber und er starb am Abend und das Blut der Wunde floss hinein in den Wagen. Und gegen Sonnenuntergang erhub sich im Heer der Ruf: jeder in seine Stadt und seine Heimath, denn (כי מת) der König ist todt. Und sie kamen heim nach Samarien und begruben den König in Samarien, und sie spülten den Wagen am Teich von Samarien und die Hunde leckten sein Blut und die Huren badeten darin nach dem Worte, das Jahve geredet hatte. Die gesperrten Worte (v. 38) sind interpolirt. Sie wollen die buchstäbl. Erfüllung der Drohung 21, 19 nachweisen und es erklären, wie die Hunde zu Samarien das seit der Schlacht natürlich längst eingetrocknete Blut haben lecken können. Aber der rabbinische Scharfsinn ist unnütz verschwendet, denn nach 21, 19 sollen die Hunde nicht zu Samarien, sondern zu Jezreel, auf dem Acker Naboths des Königs Blut lecken. Vgl. רכב gegen מרכבה v. 36.

Digitized by Google

20. und 22. voraussetzen. Diese Weissagung eines Anonymus unter den Prophetenjüngern unterbricht ausserdem den innigen Anschluss von 22, 1 an 20, 34 und ist lediglich ein schattenhaftes Vorspiel dessen, was hinterher wirklich geschieht. Ebenso ist der namenlose propheta ex machina 20, 13. 14. 22. 28 bloss zum Zwecke eines detaillirten vaticinium ex eventu eingelegt; am besten gliedern sich v. 13. 14 dem pragmatischen Zusammenhange ein, stimmen indessen gleichwohl nicht dazu, denn wenn hier Ahab auf göttlichen Befehl die Initiative ergreift, so ist nach v. 12 vielmehr das Ausrücken der Syrer zum Angriff (שימו) das Motiv zu seinem Ausfall ihnen entgegen. Wie anders das Bild sich ausnimmt, welches die ursprüngliche Erzählung von dem Verhältnisse der Propheten zum Könige entwirft, sieht man aus c. 22. — Die Anschauungsweise und Stimmung von c. 20. 22 unterscheidet sich merklich von der in c. 17—19. 21 herrschenden. Von Elias ist keine Rede, dahingegen von 400 anderen Propheten Jahve's 22, 5. 6, die Ahab vor seinem letzten Feldzuge befragt. Der König ist durchaus die Hauptperson und erscheint in einem viel günstigeren Lichte. Obwohl er für seine Gemahlin den Dienst des tyrischen Baals in der Hauptstadt eingeführt und sich dadurch die Feindschaft von Männern wie Micha ben Jimla zugezogen haben mag, so hält er darum doch für sich und für Israel an Jahve fest — wie das denn auch durch die Namen seiner Söhne Ahazja und Joram und durch die Freundschaft mit Josaphat aufs unzweideutigste bezeugt wird. Er ist ein Mensch 20, 31 und ein Mann 22, 34 f., dem Feinde furchtbarer als ein Heer 22, 32; was er gethan, wird gesagt, nicht wie er gewesen.

Von dem Vf., der c. 20. 22 geschrieben hat, stammt auch 2. Kön. 3, der Zug Joram's ben Ahab gegen Mesa von Moab. Vgl. die auffallenden Berührungen 3, 7. 11. 22, 4. 5. 7, die Vermeidung der Eigennamen der Könige (auch bei den doch jedenfalls dem Erzähler bekannten des Ahab und Joram), mit constanter Ausnahme Josaphats von Juda. Die Verhältnisse haben eine sichtliche Familienähnlichkeit mit denen von c. 22: Juda steht im Bunde mit Israel, Jahve hat vor dem Feldzuge Erfolg geweissagt, jedoch wie es 3, 10 dem Joram scheint „durch den Lügengeist", ein Prophet von der Opposition (3, 13) wird auf Josaphats Veranlassung nachträglich befragt, hier nicht Micha ben Jimla, sondern Elisa ben Saphat, der auf Elias' Hände Wasser gegossen hat (nicht: der Elias' Mantel trägt). Die Thaten der Könige stehen im Vordergrund, für die Propheten herrscht wohl auch Interesse, welches aber nicht das Ganze färbt und die Linie des Volksthümlichen nicht überschreitet. Volksthümlich, nicht wie 2. Sam. 9—20 histo-

Digitized by Google

risch aus superiorer Sachkenntnis, ist überhaupt der Charakter sowohl unserer als der damit zusammenhängenden Geschichten, die trotz der Parteinahme Elisa's für den König von Juda 3, 14 zweifellos samarischen Ursprungs sind. Das Wunder, dass im Wadi an der Südgrenze Moabs Gruben angelegt werden und voll Wasser laufen, verräth Lokalkenntnis in der Gegend Al-ahsa; s. Wetzstein bei Delitzsch, Genesis 4. Aufl. S. 567. Die Inschrift des Mesa deckt sich mit der kurzen Angabe 3, 5 und erzählt weitläufig den näheren Verlauf des Abfalles, der später die Ursache unserer Expedition wurde. Sie ist offenbar vor dieser letzteren verfasst.

In die Reihe I 20. 22. II 3 ist ferner 6, 24—7, 20 zu stellen, die mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhangende (6, 24 gegen 6, 23) wunderbare Befreiung Samariens von der Belagerung der Syrer. Vgl. 6, 24 mit 20, 1; 7, 9 mit 22, 2; 7, 12 mit 20, 18; die sympathische Schilderung (6, 30) und die Namenlosigkeit des Königs, der jedoch durch 6, 32 wie 3, s. 13 als Sohn Ahabs zu erkennen ist; das Verhältnis Elisa's zu ihm, ganz wie in c. 3; die grosse Anschaulichkeit des Details [1]), ohne dass man über den realen Zusammenhang ins Klare kommt: es sind Historien und zwar sehr werthvolle, aber keine Geschichte, obwohl wahrscheinlich die Abgerissenheit jetzt grösser ist als in der originalen Schrift, indem z. B. 6. 31. 33 (vgl. 3, 10) auf uns vorenthaltene Prämissen (dass Elisa zum Kampf und zum Aushalten darin getrieben hatte) hinweist. Der oft vorkommende Zug 6, 26—29 ist hier gleichwohl von individueller Originalität. Für die Zeit der Abfassung dieser offenbar samarischen Erzählung ist 7, 6 wichtig: Jahve liess die Syrer ein Geräusch von Wagen und Pferden und Truppen hören, und sie sprachen einer zum anderen: siehe der König von Israel hat gegen uns die Könige der Hitthäer und der Ägypter gedungen, uns zu überfallen. In Wahrheit kann es nur die Kunde von einem der damals schlag auf schlag sich wiederholenden Einfälle der

[1]) Im gegenw. MT. ist diese allerdings getrübt, namentlich 6, 32. 33. Es muss heissen: „Elisa aber sass in seinem Hause und die Ältesten waren bei ihm versammelt; ehe noch der König zu ihm kam, sagte er zu den Ältesten: wisst ihr, dass dieser Mörderssohn Auftrag gegeben hat, mir das Haupt abzuschlagen? Während er noch redete, da kam der König zu ihm herab und sprach: siehe in so grosses Unglück hat uns Jahve gestürzt, was soll ich noch seiner harren!" Nach 7, 17 (vgl. LXX) ist 6, 33 המלאך falsche Auflösung für המלך, veranlasst durch Missverständnis von שלח v. 32; ebenso auch v. 32a. Die Corruptel hat weiter die Prämisse וישלח איש מלפניו v. 32 und den Zusatz am Schluss von v. 32 erzeugt (ראו וגו), letzteren, um den Boten, da er nur im Wege ist, dadurch mundtodt zu machen, dass er hinter die Thüre gedrängt wird. — In 7, 13 ist eine Zeile zweimal geschrieben. — Was zwischen העם בשער ויטח 7, 17. 20 steht, ist interpolirt; bezeichnend.

Digitized by Google

Assyrer in Syrien gewesen sein, welcher die Belagerer bewog plötzlich abzuziehen; wenn nun statt dieser ganz unbestimmte Könige der Hitthäer und Ägypter genannt werden, so ist das wohl ein Beweis dafür, dass dem Erzähler die assyrische Gefahr noch ziemlich unbekannt ist.

Es ist wohl nicht allzu kühn anzunehmen, dass auch 2. Kön. 9. 10 zu dieser Quelle gehört, der Sturz der Dynastie Omri durch Jehu ben Josaphat ben Nimsi. Der grössere historische Werth dieser prachtvollen Erzählung kann nicht dagegen sprechen; die dramatische Lebendigkeit der Scenen ist auch 6, 24—7, 20. I 22 bewundernswerth. Man darf aber Gewicht legen auf חדר בחדר 9, 2. 20, 30. 22, 25; חכה zaudern 9, 3. 7, 9; רכב הסוס 9, 18. 7, 14; הפך ידיו 9, 23. 22, 34; תפש חי 10, 14. 7, 12. 20, 18; חרא 10, 27. 6, 25 — auf die Stellung Elisa's zu Joram (wie in c. 3. 6, 24 ff.); auf den שליש 9, 25. 7, 2; auf die Freundschaft der Könige von Juda und Israel; am meisten aber auf die allgemeine Art der Darstellung, die Freude an den Sachen, das Abwesen des Urtheils. Die nach Hos. 1 lange fortlebende Theilnahme des Volks an dem schaurigen Untergange der bedeutendsten Dynastie Israels kommt hier noch deutlicher, wenn auch durch rein sachliche Mittel, zum Ausdruck als in 6, 24 ff. die Sympathie für Joram und I 20. 22 für Ahab. Das Interesse an den Propheten in dieser Quelle ist nicht gleichbedeutend mit prophetischer Tendenz; wahrscheinlich tritt es dadurch verhältnismässig stark hervor, weil sich die Auswahl der aufgenommenen Stücke darnach gerichtet hat, ob die Männer Gottes darin eine Rolle spielen (II 17, 13). Denn dass die Quelle mehr enthielt als uns jetzt daraus mitgetheilt wird, ist unzweifelhaft. Auch 2. Kön. 9. 10 (wozu 8, 28 f. nur in sachlicher aber nicht in formeller Beziehung steht) hat einst Prämissen gehabt, die gegenwärtig präcidirt sind. Die dadurch erwachsenen Schwierigkeiten des Verständnisses hat der Bearbeiter durch Parenthesen zu heben gesucht; 9, 14. 15a sprengen den nothwendigen Zusammenhang zwischen v. 13 und v. 15b und stossen sich mit der kurzen Notiz v. 16 denn Joram lag dort. Ähnlich hat man über 9, 28. 29 zu urtheilen, vgl. das zwiefache אחז. Die Bearbeitung hat sich indes nicht hierauf beschränkt, sondern weiter gegriffen. So enthalten 9, 7—10a die stehenden Phrasen; auf v. 6 muss sogleich ויפתח הדלת וינס v. 10 folgen, sonst wird die überraschende Plötzlichkeit der Erscheinung verdorben. Insonderheit haben einige Zusätze den Zweck, unsere Geschichte als Erfüllung der Weissagung Elia's 1. Kön. 21 zu erweisen 9, 26. 37. 10, 10. 28 ff. Aber obwohl in der That eine faktische Beziehung waltet, so doch keine literarische zwischen 2. Kön. 9. 10. und 1. Kön. 21; s. S. 248. Dass

Digitized by Google

10, 29ff. nicht der organische Schluss unserer Erzählung ist, steht ohnehin fest. Eine simple Glosse scheint der Satz 10, 6b (hinter dem Athnach) zu sein. Für Zeit und Ort der Abfassung kommt die Notiz 10, 27 in Betracht, man habe den Tempel des tyrischen Baal in Samarien zum Immondezzajo gemacht bis heute (עד היום, nicht das stereotype עד היום הזה).

Es scheint, dass auch 14, 8—14 ursprünglich eine samarische und nicht judäische Erzählung gewesen ist, vgl. v. 9. 10 und אשר ליהודה v. 11. 1. Kön. 19, 3. Doch lassen sich keine Berührungspunkte mit den so eben behandelten Historien von Ahab Joram und Jehu nachweisen.

§. 130. Schon bisher ist uns einigemale der Prophet Elisa begegnet, nicht wie Elias nur momentan von einsamer Höhe sein nacktes Wort in die dunstige Atmosphäre blitzend, sondern viel tiefer in die irdischen Angelegenheiten und in die Mache verwickelt, eine politischere und wenn man will realere Grösse, einflussreicher, aber in demselben Grade niedriger. In einer anderen Gruppe lose verbundener Erzählungen ist nun Elisa die Hauptperson. Eine Reihe davon sind kurze Legenden aus den Kreisen der Prophetenjünger, in deren Mitte er erscheint 2, 19—25. 4, 1—7. 38—44. 6, 1—7. Als Schauplatz ist hier überall Gilgal vorausgesetzt, ein Ort, zwischen dem und Jericho in der Mitte Bethel liegt 2, 1. 2. Das Stück 6, 1—7 wird nicht bloss durch die Prophetenjünger und die Art, wie Elisa für sie sorgt, sondern ebenso durch das Lokal mit 4, 38—44 verbunden, vgl. 6, 1 המקום אשר אנחנו ישבים שם לפניך mit 4, 38 ובני הנביאים ישבים לפניו; dagegen ist in 5, 1—27 Samarien Elisa's Wohnort. Die beiden Geschichtchen 4, 38—44 werden durch die Hungersnoth, auf der auch die Pointe von 4, 42—44 beruht, in gegenseitige Beziehung gesetzt. Da es nun 4, 38 heisst: und Elisa kehrte zurück nach Gilgal, so ist, vor dem Scenenwechsel von 4, 8—37, in 4, 1—7 Gilgal wiederum der Schauplatz, und wiederum befindet sich hier der Meister in der Mitte seiner Jünger. Es scheint darnach die Annahme nicht gewagt, dass, da die Gleichartigkeit dieser Anekdoten mit denen 2, 19—25 ins Auge fällt, in 2, 25 שב שמרון eine auf 3, 11 hinblickende redaktionelle Correktur für ursprüngliches שב הגלגלה (4, 38) sei, zumal da nach 2, 1 gar nicht Samarien, sondern eben Gilgal der Ausgangspunkt gewesen ist.

Von diesen kurzen und gewiss nicht jungen Erzählungen unterscheidet sich die vom sunamitischem Weibe 4, 8—37 durch ihre Ausführlichkeit, durch die Vorstellung von Elisa als einem hohen und unnahbaren Herren 4, 13. 27, von Gehazi als seinem Minister. Aber sie ist wohl von vornherein als Supplement auf diese Stelle

Digitized by Google

berechnet, da sie annimmt, dass der Prophet auf dem Wege von Gilgal nach dem Karmel öfters über Sunem kam. Die Folge von 4, 37. 4, 38 ff. wird schon 8, 1 (Ankündigung der 4, 38 eintretenden Hungersnoth) vorausgesetzt, andrerseits entspricht die Folge von 4, 1—7. 4, 8 ff. derjenigen der ähnlichen (beachtenswerth ist auch die Hungersnoth 4, 38. 8, 1) Wunder Elias' I 17, 10—16. 17—24. Vgl. die Reminiscenzen 4, 25 מנגד mit 2, 7. 15; 4, 30 mit 2, 4. 6; 4, 31 mit I 18, 26. 29; 4, 34. 35 נהר mit 18, 42; die Bekanntschaft mit dem Jehovisten 4, 16, Gen. 18, 10. 14.

In 5, 1—27 (Heilung Naemans) ist, wie gesagt, Samarien des Propheten Wohnort (6, 32); dem entsprechend ist der Horizont nicht so idyllisch begrenzt. Aus dieser Erzählung stammt wahrscheinlich Gehazi in 4, 8—36. Nach 6, 23 vgl. 5, 2 könnte man an einen engeren Zusammenhang von 5, 1—27 mit 6, 8.—24 denken, aber in diesem letzteren Stück ist nicht Samarien der Sitz Elisa's; dass ebenso Gehazi nicht der Diener ist, würde in 5, 27 eine Erklärung finden, die jedoch beanstandet werden kann. Die Erzählung 8, 1—6, noch jüngeren Ursprungs als 4, 8—36, ist darum von Interesse, weil sie bereits einen Kreis von Wundergeschichten Elisa's kennt, und darauf das Siegel drückt, dass Gehazi der Referent sei 8, 4 f. Anderer, mehr geschichtlicher Natur ist 8, 7—15, die Salbung Hazaels durch Elisa, die ebenso wie die Salbung Jehu's anderwärts dem Elias zugeschrieben wird. Doch ist auch diese Geschichte eine von denen, die sich um Elisa als Mittelpunkt drehen; er wird hier, sogar von Ausländern, als eine Art höheren Wesens behandelt, in einer Weise, die den S. 250—252 zusammengestellten Erzählungen fern liegt. Endlich gehört hierher noch 13, 14—21. Obwohl jetzt durch 13, 25 und durch den Namen Joas 13, 14 an seiner Stelle fixirt, macht dies Stück doch keine Ausnahme von den verwandten darin, dass es gleichgiltig ist, wer der in Rede stehende König von Israel ist. Drei Schlachten, darunter eine bei Aphek 13, 17, schlug auch Ahab gegen die Syrer, freilich die letzte nicht glücklich; auch er schmiedete das Eisen nicht, da es heiss war.

§. 131. Von Juda handeln sehr wenige Geschichten, 2. Kön. 11, 1—12, 17. 16, 10 ff. 18, 13—20, 15. 22, 3— 23, 27. Auffallender Weise ist darunter nur eine, worin ein Prophet bedeutsam hervortritt; doch aber ist auch bei den anderen der Grund der Auswahl religiöses Interesse gewesen, wie demnächst gezeigt werden soll. Untersuchen wir zuerst die durch das mächtige Eingreifen des Propheten Jesaia charakterisirte Erzählung über die Befreiung Jerusalems von den Assyrern im 14. Jahre Hiskia's 18, 13—19, 37. Für ihre Abfassungszeit kommen zunächst die dem Jesaia in den Mund gelegten

Digitized by Google

Worte 19, 7 in Betracht: siehe ich will ihn ein Gerücht hören lassen, dass er umkehre in sein Land, und will ihn durchs Schwert fällen in seinem Lande. Die Meinung ist hier beim Referenten jedenfalls die, dass Sanherib bald nach dem vergeblichen Feldzuge gegen Hiskia im J. 701 ermordet worden sei; in Wahrheit hat er aber bis mindestens 684, wahrscheinlich bis 681 regiert, s. Smith, the assyrian eponym canon S. 90. 170. Unser Berichterstatter hat also nicht bloss 20 Jahre nach den Ereignissen geschrieben, sondern noch um so viel später als erforderlich ist, damit sich jene 20 Jahre so stark verkürzen konnten. Die Vorstellung in 19, 35—37 weicht von der in 19, 7 (vgl. 7, 6) etwas ab, aber auch hier verräth sich durch nichts ein Bewusstsein davon, wie gross in der That der Zwischenraum zwischen Sanheribs Rückkehr und seiner Ermordung gewesen ist, und auch hier erfahren wir über die wirklichen Gründe des plötzlichen Abzuges der Assyrer etwa ebenso viel wie Herodot (II 141) von den ägyptischen Priestern. Bestimmter können wir auf Grund von 18, 22 sagen, dass unsere Erzählung erst nach der Reformation des Josia geschrieben sein kann. Denn es steht fest, dass der Prophet Jesaia nicht auf die Beseitigung der Jahvealtäre hingearbeitet, diese also nicht in den Tendenzen der Zeit gelegen hat. In einer seiner spätesten Reden erwartet er von der Zeit der Gerechtigkeit und der Gottesfurcht, welche nach der assyrischen Krisis anbricht: dann werdet ihr eure silberbezogenen Schnitzwerke und eure goldbeschlagenen Gussbilder verunehren; hinaus damit, werdet ihr sagen! Hofft er also auf eine Säuberung der Anbetungsstätten Jahve's — denn dass er von Götzendienst redet, erhellt nirgends; vielmehr waren nach c. 2 die Jahveheiligthümer voll goldener und silberner Machwerke der Menschenhand — von abergläubischem Wust, so ist es klar, dass er sie nicht selber abgethan wissen will. Die Nachricht 18, 4. 19 muss also auf einer falschen Generalisirung beruhen, die ihrerseits vor der deuteronomischen Centralisation des Cultus nicht denkbar ist.

Die Verse 18, 14—16 fehlen in der Parallele Jes. 36, wo vielmehr 18, 13 gleich durch 18, 17 fortgesetzt wird. Kuenen (Onderzoek I 269 f.) macht darauf aufmerksam, dass Hiskia hier nicht weniger als fünf Mal חזקיה geschrieben werde, während sonst v. 13. v. 17 ff. stets חזקיהו, dass ferner die schändliche Treulosigkeit Sanheribs, welche man in Folge der Verbindung von 18, 14—16 mit 18, 17 ff. zwischen den Zeilen lesen müsste, im Folgenden durchaus unbekannt sei. Darnach ist es in der That wahrscheinlich, dass diese drei Verse später eingeschaltet sind; wie sich zeigen wird, aus keiner schlechten Quelle. Wenn dem so ist, so wird es nun aber fraglich, ob sie an richtiger Stelle eingesetzt seien: man

Digitized by Google

könnte denken, Hiskia habe sich in Folge der assyrischen Demonstrationen 18, 17 ff. doch schliesslich zur Unterwerfung bequemt. Doch ist diese Vermuthung wohl unrichtig.

Was Sanherib selber über seinen Feldzug gegen die abtrünnigen Vasallen in Palästina sagt (Smith a. a. O. S. 67. 88. 131—136, Delitzsch, assyr. Lesestücke S. 56—58) läuft parallel mit 18, 14—16. Nachdem er mehrere phönicische Städte eingenommen und von einer Reihe von Königen Tribut empfangen hat, setzt er zunächst in Askalon den verjagten assyrischen Fürsten mit Gewalt wieder ein und wendet sich dann gegen Ekron, welche Stadt ihren dem Oberherrn treuen König Padi in Fesseln gelegt und dem Hiskia überantwortet hat; denn der letztere erscheint als die Seele des Aufstandes in diesen Gegenden. Die Ägypter, die wie immer ihre Hand im Spiele haben, rücken zum Entsatz der belagerten Stadt mit einem Heere an, werden aber in deren Nähe, bei Eltheke, abgeschlagen; Ekron fällt, wird grausam bestraft und muss Padi wieder zum Könige annehmen. Diesen hat nemlich Hiskia inzwischen ausgeliefert, und im Schrecken über die Eroberung seiner Festungen und die Entvölkerung und Verwüstung des Landes (Jes. 1), sich wieder als tributären Vasallen bekannt und eine hohe Strafe gezahlt, unter anderem 30 Talente Gold und 800 Talente Silber. Dies der assyrische Bericht. Er füllt, wenn man die 300 Silbertale te 18, 14 als syrische ansieht (= 800 babyl.), die vagen Angaben 18, 14—16 vollkommen passend aus, und indem er ihre Position hinter 18, 13 bestätigt, corrigirt er sie vielleicht nur in dem Punkte, dass die Unterwerfung — die keineswegs mit Auslieferung der Hauptstadt gleichbedeutend ist — wahrscheinlich erfolgt ist, als Sanherib noch vor Ekron stand, nicht schon weiter gen Süden nach Libna gegangen war. Über das weitere Vordringen gegen Ägypten zu und über die Gründe des plötzlichen Abzuges schweigt der Grosskönig sich aus, weil nicht damit zu prahlen war. Die Schlacht von Eltheke, die nur als Zwischenspiel in der Belagerung von Ekron, als Abwehr des ägyptischen Entsatzheeres erscheint, ist kein bedeutendes Ereignis gewesen und weder mit 19, 9 noch mit 19, 35 zu combiniren; Sanheribs Inschrift redet nur von der ersten, nicht von der letzten und entscheidenden Phase des Feldzuges, wie das namentlich aus dem Lokal erhellt. Schrader Sayce Duncker identificiren auf Grund fehlender Vergleichungspunkte und thun dabei dem assyrischen Bericht noch mehr Gewalt an als dem biblischen. Man kann mit dem gleichen Rechte Mesa's Stele mit 2. Kön. 3, 6 ff. (statt mit 3, 5), wie Sanheribs mit 2. Kön. 18, 17—19, 36 (statt mit 18, 13—16) combiniren.

An die Belagerung Jerusalems im 14. Jahre Hiskia's ist an-

Digitized by Google

geschlossen die Krankheit des Königs und die babylonische Gesandtschaft in demselben Jahre 20, 1—19. Das späte Alter dieser Erzählung folgt zunächst daraus, dass sie zu der vorhergehenden ein nachgetragener Anhang ist, denn die Association der beiden in 20, 6 geweissagten Fakta erklärt sich nur aus ihrer Zusammengehörigkeit, wie sie denn auch in das gleiche Jahr fallen; die Rettung von der Krankheit ist gradezu als Vorspiel (אות) der Rettung von den Assyrern aufgefasst. In 20, 3 spricht Hiskia so als ob er die gegenwärtige Bearbeitung des B. der Könige gelesen und daraus sein Urtheil über sich selber gelernt habe. Durch 20, 16—17 werden wir in die Zeit des babylonischen Exils geführt. Die Gesandtschaft Merodachs ist wohl historisch, hat jedoch einen ganz anderen Anlass und Zweck gehabt.

Was den Paralleltext Jes. 36, 1—39, 8 betrifft, worin 20, 4—11 (= 38, 4—22) anders redigirt und mit einem Liede Hiskia's vermehrt ist, so denkt man am natürlichsten, dass er aus dem B. der Könige ins B. Jesaia übertragen sei, allerdings zu einer Zeit, wo letzteres noch nicht um c. 40—66 vermehrt war. Das Lied Hiskia's beweist nicht gegen, allerdings aber andrerseits die Vergleichung der Texte nicht für diese Annahme [1]).

Die übrigen judäischen Erzählungen drehen sich alle um den Tempel und um die Massnahmen der Könige in diesem ihrem Heiligthum, welches eine Art Dépendance ihrer Hofburg gewesen zu sein scheint. An ästhetischem und ideellem Werthe stehen sie sehr weit hinter den samarischen zurück, aber historisch sind sie zuverlässiger, nicht aus der Tradition, sondern wohl aus schriftlichen und amtlichen Quellen geflossen, wenn auch so wie sie uns vorliegen erst gegen Ende des 7. Jahrhunderts geschrieben. In 2. Kön. 11 wird, unter Voraussetzung der Prämissen von c. 9, berichtet, wie der Priester Jojada den sechs Jahre versteckt gehaltenen jungen Prinzen Joas unter dem Schutz der von ihm gewonnenen Leibwächter an einem Sabbath vor allem Volke innerhalb des Tempels zum Könige proklamirt und die Tyrannin Athalia abge-

[1]) Nur gegenseitige Unabhängigkeit wird durch die gemeinsamen Corruptelen unwahrscheinlich. In 19, 26. 27 (= 37, 27. 28) muss man abtheilen לְפָנַי קִמְךָ וְשִׁבְתְּךָ vor mir ist dein Stehen und Liegen, deinen Ausgang und Eingang kenne ich. Dem Ausdrucke „Brandkorn vor der Saat" einen Sinn abzugewinnen ist eine undankbare Aufgabe; andrerseits steht ושבתך dem sich ergänzenden Paare צאתך ובאך gegenüber auf Einem Beine. — In 19, 37 (= 37, 38) l. Assarach für Nisroch, vgl. Pilneser Pileser, Nasordan Asordan. — Der Satz 18, 20 ist eine Frage: meinst Du, Worte genügen als Rath und Macht zum Kriege?

Digitized by Google

than habe [1]). Daran schliesst sich 12, 5—17 ein Bericht, dass Joas, nachdem er allerlei einlaufende Tempelgelder zuerst den Priestern zugewiesen und ihnen dafür die Last der von Zeit zu Zeit nöthigen Reparaturen auferlegt hatte, später wegen der Pflichtversäumnis des Jojada und seiner Amtsgenossen eine andere Einrichtung traf, indem er nemlich die betreffenden Gelder in eine Art Gotteskasten werfen und diesen wenn es nöthig ward ausschütten liess, um die Bauarbeiten am Heiligthum zu bezahlen. Mit diesem letzteren Stücke hängt aufs engste die Erzählung über die Reformation Josia's c. 22. 23 zusammen, deren hauptsächlicher Schauplatz ebenfalls der Tempel ist. Nemlich die Gelegenheit, dass der König Josia dem 12, 11 angegebenen Brauche gemäss seinen Schreiber abschickt, um bei der Ausschüttung des Gotteskastens zur Löhnung der Maurer und Zimmerleute zugegen zu sein, wird von dem Hohenpriester Hilkia benutzt, um ihm das Gesetzbuch als einen zufälligen Fund zu insinuiren. Die Verbindung ist nicht bloss eine sachliche, sondern auch die Ausdrücke von c. 12 kehren in c. 22 wieder, und es kann nicht der geringste Zweifel walten, dass 2. Kön. 11. 12. 22. 23 aus der selben Feder geflossen und folglich erst nach dem Jahre 621, vielleicht erst nach dem Tode Josia's geschrieben sind.

[1]) Durch Corruption des Textes ist der 11, 5 ff. erzählte Sachverhalt verdunkelt und von keinem Ausleger verstanden. Der Vers 11, 6 ist zu streichen. Denn er stösst sich mit seinem durch v. 9 beglaubigten Nachfolger, welcher abermals über die bereits v. 6 verausgabten zwei anderen Drittel verfügt. Auch wird der v. 6 gegebene Befehl in der doch ausdrücklich als ganz exact bezeichneten Ausführung v. 9 nicht berücksichtigt, ist zudem völlig unverständlich und wahrscheinlich ein Geröll verfehlter Glossen. Die eine Compagnie, welche die Woche über die Wache im Tempel gehabt hat, geht ordnungsmässig am Sabbath heim (= באי השבת) und hat die Wache im Palaste; die beiden anderen Compagnien, welche die Woche über die Wache im Palaste gehabt haben, ziehen am Sabbath auf (= יצאי השבת) und haben die Wache im Tempel, so dass für gewöhnlich zwei Compagnien im Palast und eine im Tempel, am Sabbath aber umgekehrt eine im Palast und zwei im Tempel sich befinden. Die Ausdrücke בא und יצא beziehen sich auf den natürlichen Standort der königl. Leibwache, auf den Palast, und bedeuten heimgehen und aufziehen. Die Pointe ist, dass auch die eine Compagnie, die Sabbaths im Palast den Dienst hat, diesmal im Tempel bleibt, damit der Athalia gar keine Truppen zur Hand seien. Die Aktion ist auf den Sabbath verlegt, weil nur da Gelegenheit war, sämmtliche Truppen im Tempel zu vereinigen, und auch wegen des öffentlichen Eindrucks auf das Volk. In v. 7 l. ושמרי im Participium. Also: das Drittel von euch, die am Sabbath heimgehen und den Dienst im Königshause versehen und die zwei anderen Drittel von euch, die Sabbaths aufziehen und den Dienst im Jahvehause haben bei dem Könige: ihr (alle) sollt den König rings umgeben u. s. w. v. 5. 7. 8. — Der 10. Vers ist wiederum eine Interpolation, und zwar eine recht thörichte. — In v. 12 l. הצעדות (die Spangen 2. Sam. 1, 10) statt העדות.

Digitized by Google

Ein Gleiches muss auch von der schwer abzugrenzenden Erzählung 16, 10 ff. gelten, die ganz in dem selben Geiste und Stile von König und Priester und Tempel handelt. Die Vermuthung liegt nahe, dass zwischen diesen Stücken und der Beschreibung des salomonischen Tempelbaus ein enger Zusammenhang statt finde.

§. 132. Neben den ausführlichen Erzählungen stehen die bereits §. 126 erwähnten kurzen und ziemlich locker zusammengestellten Notizen, und sie bilden den regelmässigen und nothwendigen Inhalt des schematischen Fachwerks; vgl. I 14, 21—16, 34. II 13, 1—15, 38. Ihre Auswahl ist durch die gleichen religiösen Gesichtspunkte geleitet. Auf den chronologischen Eingang des Schema's folgt stehend der Satz, der das Urtheil über den gottesdienstlichen Werth des Königs ausspricht: er that was Jahve wohl bez. übel gefällt; auch bei den allerkürzesten Regierungen, über die kaum ein Urtheil möglich war, fehlt derselbe nicht. Bei den Königen von Juda nun wird nicht bloss im Allgemeinen zwischen frommen und gottlosen unterschieden, sondern noch spezieller zwischen Hiskia und Josia einerseits, die ganz waren wie ihr Vater David (Sirac. 49, 4), und Asa Josaphat Joas Amasia Azaria Jotham andrerseits, die zwar auch thaten was recht ist, aber die Höhen nicht abschafften. Sodann werden thatsächliche Angaben über das Thun und Lassen der Könige in Hinsicht auf den Cultus des jerus. Tempels angeschlossen, namentlich bei Rehabeam Asa Josaphat Ahaz Hiskia Manasse. Nicht selten kommen Nachrichten über Kriege und auswärtige Beziehungen hinzu, auch hier schimmert die besondere Theilnahme an dem Ergehen des Tempels und seiner Schätze durch. Nothwendig ist am Schluss eine eventuelle Mittheilung über den gewaltsamen Tod des Königs, mit Rücksicht auf das וישכב der Clausel, welches dann ausbleibt. Die Könige von Israel sind allzusammen gottlos, doch erscheint der Baalsdienst noch als Steigerung des Kälberdienstes. Gewöhnlich steht nur das allgemeine Urtheil und die einförmige Angabe, der betreffende König habe gewandelt in der Sünde Jerobeams, der Israel sündigen machte; selten erfährt man sparsame Details (bei Ahab, Joram, Joahaz (= Ahaz LXX), in drei auf einander bezüglichen Versen I 16, 32. II 3, 2. 13, 6). Die übrigen Mittheilungen sind analog aber gleichfalls viel magerer als bei den Königen von Juda und beziehen sich, bis gegen den Schluss, wo die Assyrer auftreten, beinah nur auf gewaltsame Regierungswechsel. Ein gleichmässiges und sachliches Interesse für den historischen Stoff zeigt sich nirgends; von den wichtigsten Herrschern, wie Omri und Jerobeam II, erfahren wir so gut wie nichts. In nicht wenigen Fällen beschränkt sich die Kunde, die wir über einen Regenten

Digitized by Google

erhalten, auf die Namen des Vorgängers und des Nachfolgers, d. h. auf den Inhalt der Anfangs- und Schlussformel des Schema's, dessen inniger Zusammenhang mit dieser Epitome somit auf der Hand liegt.

Der Schriftsteller, der dies Skelett des Buchs der Könige gebildet hat, steht mit Leib und Seele zu der Reformation Josia's. Die frühere Geschichte erscheint ihm beinah nur wie die negative Vorbereitung jener Epoche. Ohne zwischen Juda und Israel einen Unterschied zu machen, legt er an die frühere so gut wie an die spätere Zeit den gleichen Massstab der deuteronomischen Gesetzgebung; ja grade am allermeisten thut er es bei den ersten Herrschern, die er als Typen ihrer Nachfolger ansieht und als die Urheber thatsächlich allgemeiner, nach seiner Meinung aber auf individuellem Abfall beruhender Zustände I 12, 25—31. 14, 21—31. Dass das Schisma der Nordisraeliten nicht bloss als politisches, sondern vor allen Dingen als kirchliches aufgefasst wird, ist das natürliche Ergebnis dieser judaistischen Betrachtungweise. Charakteristisch ist dabei noch das Vergleichen der Herrscher sowohl aus derselben als auch aus den beiden verschiedenen Reihen. Ahab hat es schlimmer getrieben als seine Vorgänger, Hosea ist verhältnismässig besser gewesen; Hiskia und Josia werden über alle ihre Väter und David selber gleich gesetzt, dagegen die gottlosen Könige Juda's mit den verworfenen Herrschern Israel's auf gleiche Stufe gestellt (II 21, 13). Ein Passah wie das im 18. Jahre des Königs Josia, heisst es II 23, 22, sei nicht gefeiert worden von den Tagen der Richter an und alle Tage der Könige von Israel und von Juda. Es wird auf diese Tage vom Standpunkte einer neuen Zeit zurückgeblickt wie auf eine abgeschlossene Vergangenheit.

Woher hat aber dieser späte Schriftsteller seine sichtlich gute Information? Aus den jedesmal in der Clausel von ihm citirten Chroniken der Könige von Israel und von Juda? Wir wissen über den Inhalt dieser Werke nicht viel mehr, als was sich schon aus dem Titel ergibt, nemlich erstens dass sie aus officiellen Quellen fliessen müssen, zweitens dass sie nicht diesen Quellen gleichbedeutend sein können. Denn es wird verwiesen nicht auf die Dibre hajjamim selber, die für jeden König zu besondern gewesen wären, sondern auf das Buch der Dibre hajjamim, welches die ganze Königsreihe umfasst und sich etwa so von ihnen unterscheidet wie Fabius Pictor von den Annalen der Priester. Dies Wenige reicht nun hin, um die sämmtlichen ausgeführten Erzählungen, so weit sie Samarien betreffen, von der isr. Chronik auszuschliessen; denn dieselben enthalten theils prophetische theils naive Tradition, zeichnen sich aus durch blühende Darstellung und entbehren ganz des

Digitized by Google

trockenen Tons der Acten. Auch zu Gunsten von II 14, 8ff. hat man keine Ausnahme zu machen, da der Vers 13, 12, durch welchen jenes Stück allerdings für die isr. Chronik reklamirt zu werden scheint, in der Interpolation 13, 12. 13 vorkommt und keine Autorität hat; s. S. 242. Unter den judäischen Erzählungen wird die über die assyrische Belagerung Jerusalems, nebst Anhang, ebenfalls durch ihren keineswegs officiellen Charakter von der judäischen Chronik ausgeschlossen. Dagegen was die excerpirten Notizen betrifft, so passen sie sehr gut zu dem vermuthlichen Character jener Chroniken, so wohl ihrem Inhalte nach, der sich lediglich mit den Königen, deren Cultuseinrichtungen Kriegen und Bauten befasst, als auch ihrer Form (vgl. die kurzen annalistischen Angaben bei Livius) nach, die sich nicht frei ergeht, sondern auf knappe faktische Data beschränkt — abgesehen natürlich von den leicht abzuscheidenden deuteron. Zuthaten. Es ist doch auch zwar nicht nothwendig, aber wohl das natürlichste, die Schlussformel des Epitomators, die übrige Geschichte des vorhin abgehandelten Königs sei da und da zu lesen, als eine Verweisung auf eben das Buch zu verstehen, woher er seine unvollständigen Excerpte genommen habe. Dass insbesondere die gottesdienstlichen Massnahmen der Herrscher mit zum Inhalte der Dibre hajjamim gehörten, ergiebt sich aus 2. Kön. 21, 17, wo es in einer beachtenswerthen Variante von dem gewöhnlichen Ausdrucke heisst, die sonstigen Thaten Manasse's und seine Sünde, welche er gesündigt habe, stehe geschrieben u. s. w. Die Sünde, welche er sündigte, kann sich im Munde dieses Bearbeiters auf nichts anderes beziehen als auf die Einrichtungen im officiellen Cultus, die Manasse traf und von denen er einige, aber eben nicht alle berichtet hat 21, 2 ff. Schliesslich scheint es, dass auch die Geschichten von Joas ben Ahazia, Ahaz und Josia (§. 131) wenigstens ihrer Grundlage nach aus der judäischen Chronik stammen, da sie jedenfalls auf die gleiche Quelle zurückgehen wie die auf den Tempeldienst bezüglichen Data der Epitome[1]).

Betreffend das literarische Verhältnis der Epitome zu den in extenso mitgetheilten Erzählungen, so ist es die gleiche Hand, welche jene geformt und diese recipirt und bearbeitet hat. Auch bei den letzteren richtet sich die Auswahl oder Aufnahme nach

[1]) Wie oben S. 259 ein Zusammenhang zwischen 1. Kön. 6. 7 und den späteren Tempelgeschichten vermuthet ist, so besteht eine formelle Ähnlichkeit zwischen den locker zusammengestellten Notizen über Salomo und denen der folgenden Epitome. Mit Recht macht Ewald I³ 244 aufmerksam auf das häufige אז (meist cum imperf. — Hoc anno?) 3, 16. 8, 1. 12. 9, 11. 11, 7. 16, 21. 22, 50. II 8, 22. 12, 18. 14, 8. 15, 16 16, 5. Das Buch der Dibre Schelomo I 11, 41 ist vielleicht der Kopf der judäischen Chronik.

Digitized by Google

einem religiösen Interesse, sei es für die Propheten oder für den Cultus, auch hier findet sich die Bezugnahme der judäischen auf die israelitischen Stücke, vgl. II 11, 1ff. mit 9, 27. 10, 12—14. Die deuteronomischen Zusätze, gelegentlich zu langen Betrachtungen anschwellend II 17, 7ff. 34ff., sind gleichmässig hier wie dort eingewoben und berühren sich formell, z. B. I 16, 2—4 mit 14, 7ff. 21, 20ff. II 9, 7ff.; 16, 30 mit 14, 9; II 8, 18. 27. 17, 17 21, 13 mit I 21, 20ff. Die Hauptsache ist, dass die beiden in der Form vorschiedenartigen Elemente gegenwärtig nicht ohne einander bestehen können, sondern auf gegenseitige Ergänzung berechnet sind. In der isr. Reihe versteht man Ahia's Strafrede I 14 nicht ohne 12, 25ff., Elia's Auftreten 17, 1 nicht ohne 16, 29ff., den Aufstand Jehu's II 9 nicht ohne 8, 28f.; der Schluss der Epitome setzt bei Ahab direct an die vorhergegangene Erzählung an und wird bei Joram ben Ahab gradezu durch dieselbe ersetzt. Da nun die ausführlichen Darstellungen nicht ihrerseits von Haus aus die Epitome zur Prämisse haben, so ist der Epitomator als derjenige anzusehen, welcher sie recipirt und darauf von vornherein seine Excerpte angelegt hat; d. h. mit anderen Worten, er ist der eigentliche Vf. des B. der Könige. In der jüdischen Reihe ist der Sachverhalt bei II 18, 13—19, 37 ein ähnlicher, dagegen ist bei den Tempelgeschichten die Beziehung zu den Excerpten noch weit enger und zwar so, dass es unmöglich ist z. B. in II 16 die beiden Bestandtheile zu scheiden oder c. 22. 23 einer anderen Quelle zuzuschreiben als derjenigen, aus der 21, 1ff. 18, 1—7 hergenommen sind. Thenius' Behauptung (a. a. O. S. XVII) dass die Epitome ursprünglich als besonderes Schriftwerk bestanden habe und erst nachträglich mit den unverkürzten Erzählungen verschmolzen sei, ist wenig überlegt; s. Kuenen, Onderzoek I S. 266f.

§. 133. Wann hat nun der Schriftsteller, der dem Buche der Könige seine jetzige Gestalt gegeben hat, geschrieben? Nach II 25 (= Jerem. 52) könnte man denken, erst am Ende des babylonischen Exils, nach dem Tode Jojachins, vgl. כל ימי חייו 25, 30. Damit scheinen allerlei sonstige Stellen zu stimmen, welche die Zerstörung des Reiches Juda voraussetzen, z. B. II 17, 19. 20. 21, 10—15. (22, 20?) 23, 26. 27, um von I 8, 46ff. hier zu schweigen. Aber bei näherer Betrachtung sind diese Stellen eher ein Beweis dafür, dass die eigentliche Abfassung des B. der Könige noch vor dem Exil statt gefunden hat und nur nachträglich noch eine exilische oder (wenn nicht und) nachexilische Überarbeitung hinzugekommen ist. Sie sind nemlich allzusammen, man kann nicht sagen interpolirt, aber doch nachträglich in die ältere deutoronomische Arbeit eingeschaltet. Am deutlichsten sieht man das bei 17, 19. 20;

Digitized by Google

der ursprüngliche Vf. sieht Juda, im Gegensatz zu Israel, noch nicht als exilirt an, v. 21 schliesst unmittelbar an v. 18, mit Überspringung von v. 19. 20. Wer diese beiden Verse eingelegt hat, hat auch v. 34 b von וכתורה an zugesetzt und v. 35—41 angehängt, ohne zu beachten, dass vorher gar nicht mehr von der israelitischen, sondern von der späteren Mischbevölkerung Samariens die Rede gewesen. Nachdeuteronomisch sind beide Schriftsteller, aber es ist ein Unterschied zwischen ihnen wahrzunehmen z. B. in der Anschauung der Thora 17, 13. 17, 37. Dort heisst es ganz jeremianisch (vgl. 17, 15 mit Jer. 2, 5): Jahve bezeugte Israel (und Juda) durch alle Propheten und Seher also: bekehrt euch von eurem argen Wandel und haltet meine Gebote und Sätze, nach all der Thora, die ich euren Vätern befohlen und euch entboten habe durch meine Knechte die Propheten (Esr. 9, 10. 11). Hier dagegen: die Sätze und Rechte und die Thora und das Gebot, welche er euch geschrieben hat, sollt ihr halten — die Thora ist hier ein anderer und viel unlebendigerer Begriff. In Betreff von 21, 10—15 ist wenigstens das nicht zu leugnen, dass v. 16 da fortfährt, wo v. 9 aufgehört hat und dass die dazwischen liegenden Verse diese Verbindung unterbrechen. Dasselbe gilt von 23, 26. 27. Die ursprüngliche Absicht von c. 22. 23 ist eher die, zu erzählen, wie das drohende Unheil noch in elfter Stunde durch Josia abgewandt sei; doch kann man sich allerdings 22, 20 von einem unter Jojakim schreibenden Vf. gefallen lassen, schwerlich aber 23, 26. 27.

Dass die wesentliche Formung des B. der Könige noch während des Bestehens des jüdischen Reichs erfolgt ist, wird man ferner aus עד היום הזה II 8, 22. 14, 7. 16, 6 (Kuenen S. 263), was hier ohne Zweifel vom Epitomator und nicht aus seiner Quelle stammt, schliessen; desgl. aus den genauen Angaben über die Samariter II 17, 24—34, welche einestheils von dem deuteronom. Interesse für den legitimen Cultus ausgehen, anderentheils auf einer präsentischen Anschauung beruhen, wie sie im babylonischen Exil nicht wohl zu haben war. Dagegen wird die Zerstörung des Reiches Israel von vornherein vorausgesetzt I 14, 14 ff. („dies schon jetzt und was erst nun!") II 13, 23 („vor der Hand"), woran man sich durch II 13, 3. 23 (מושיע wie Richt. 3, 9 u. s. w.) nicht irre machen lassen darf.

Mit Recht unterscheidet also Ewald (I[3] 227 ff.) zwischen einem primären und secundären Stadium der letzten Gestaltung unseres Buches. Dem letzten Bearbeiter gehören ausser dem Schluss allerlei durch ihre lockere Einfügung bemerkliche kleinere und grössere Zusätze an, so wohl auch I 12, 32—13, 32. Vor Allem

Digitized by Google

aber ist er es gewesen, der die chronologischen Angaben in den Anfangsformeln des Schemas — sie sind in beiden Reihen doppelter Art: Synchronismen und Summen der Regierungsjahre — so zurecht gemacht hat, wie sie jetzt vorliegen. Von ihm stammen zunächst die Synchronismen, die auf gewissermassen gelehrter Vergleichung eines Epigonen beruhen und einfach durch Rechnung aus den Summen abgeleitet sind, s. Jahrbb. für D. Theologie 1875 S. 607 ff. Aber auch bei den Summen hat er seine Hand mindestens stark im Spiele gehabt. Denn schwerlich ist es Zufall, dass, von der Epoche des Tempelbau's im 4. Jahre Salomo's an, welche bekanntlich die alte Geschichte halbirt 1. Kön. 6, 1, die Gesammtsumme der jüdischen Königsreihe bis zur Zerstörung Jerusalems sich beläuft auf 37 + 17 + 3 + 41 + 25 + 8 + 1 + 6 + 40 + 29 + 52 + 16 + 16 + 29 + 55 + 2 + 31 + 11 + 11 = 430 Jahre, zusammen mit den 50 Jahren des Exils, die bis zur neuen Epoche (= Gründung der zweiten Theokratie) hinzukommen, auf 480 Jahre. Ebenso lange dauert bekanntlich auch die erste dem deuteronomistischen Schema des Richterbuchs zu Grunde liegende Periode der alten Geschichte, von der Epoche des Auszugs bis zu der des Tempelbaues; und wie sich die 480 Jahre der tempellosen Zeit auf 12 Hohepriester und 12 Generationen zu je 40 Jahren vertheilen (§. 91), so werden 1. Chron. 5 von Azaria, der zuerst im Tempel fungirte, bis auf Josadak, der in die Gefangenschaft wanderte, 11 Hohepriester, inclusive des Exils also wohl 12 Generationen gerechnet. Von hier aus fällt nun aber weiter ein eigenthümliches Licht darauf, dass auf die nordisraelit. Reihe 240 Jahre fallen, d. i. die Hälfte der 480jährigen Periode. Nemlich von Jerobeam I bis Joram kommen 98, von Jehu bis Hosea 144 Jahre. Aber die 98 ersten Jahre entsprechen 96 judäischen von Rehabeam bis Ahazia, und wenn man die 24 Jahre Baesa's in 22 corrigirt, so erhält man

Jerobeam 22	Baesa 22	Omri 12	Ahab 22	Joram 12
Nadab 2	Ela 2		Ahazia 2	

D. h. die 8 Könige haben 96, die 4 und 4 je 48 Jahre, zwei die Durchschnittssumme 12, drei die man für unverhältnissmässig wichtiger ansah als ihre Nachfolger, haben jedesmal den Löwenantheil von 2 mal 12 und lassen jenen nur den Rest von 2 Jahren. An den 144 Jahren von Jehu bis Hosea participiren 9 Könige; die Art der Vertheilung ist hier noch unklar; doch ist Gewicht darauf zu legen, dass 144 durch 9 aufgeht und 16 ergibt. Vgl. Schürer's Theol. L. Z. 1876. S. 540 f. und besonders E. Krey in Hilgenfeld's Ztschr. 1877 S. 404—408.

Daraus würde sich ergeben, dass die Chronologie in ihrer

Digitized by Google

jetzigen systematischen Gestalt das allerjüngste im Buch der Könige wäre[1]).

[1]) Die mit dem System ausser Beziehung stehenden Daten, die wohl aus den Dibre hajjamim selber stammen, werden natürlich von dieser Kritik nicht betroffen. Es sind aber auch nicht alle innerhalb desselben vorkommenden Posten künstlich. Diejenigen von Josia bis Sedekia werden durch Angaben Jeremia's controlirt:

2. Kön. 25, 8	586	—	11. Sedekia	—	19. Nebukadnezar
Jer. 33, 1	587	—	10. - -	—	18. - -
2. Kön. 24, 12	597	—	11. Jojakim	—	8. - -
Jer. 25. 1	604	—	4. Jojakim	—	1. Neb. 23. Jeremia
Jer. 25, 1. 3	626	—	13. Josia	—	1. Jeremia.

Wie hoch hinauf die chronologische Tradition reiche, lässt sich nicht ausmachen, doch wird noch bei Amos nach dem „grossen Erdbeben", erst bei Jeremia und den proph. Epigonen nach Königsjahren datirt. Wunderlich ist, dass man unter den Regierungssummen fast nie einer Dreissig begegnet. Ausserdem hat E. Krey (nach einer freundlichen Mittheilung) folgendes Spiel der Zahlen 40 und 80 in den judäischen Posten beobachtet a) bis zur Zerstörung Samariens im 6. Jahr Hiskia's: Rehabeam Abia 20, Asa 41, Josaphat Joram Ahazia Athalia 40, Joas 40, Amasia Azaria 81, Jotham Ahaz Hiskia 38. Namentlich 41 + 81 + 38 giebt zu denken. b) von da bis zum letzten Datum, dem 37. Jahre Jojachins: Hiskia Manasse Amon 80, Josia Joahaz Jojakim Jojachin 79¼. — Die assyrischen Zahlen (aber nicht die durch Jules Oppert judaisirten G. G. A. 1876 S. 1380 ff.) sind die einzig verlässigen; Gutschmids Kritik des Eponymenkanons richtet sich nur gegen untergeordnete Punkte, s. Theol. LZ. 1876 S. 540. Leider aber haben wir noch sehr wenige sichere und zugleich bestimmte assyrisch-hebräische Synchronismen, nemlich nur 734 Thiglathpilesers Zug gegen Pekah ben Remalia, 721 Eroberung Samariens, 701 Belagerung Jerusalems. Die Namen Ahab von Israel und Benhadad sind bis jetzt auf Keilinschriften nicht aufgefunden; die Gleichung Phul (Φαλωχ) = Thiglathpileser ist wenigstens noch dubios, obwohl auch der Differenzirung Bedenken entgegen stehen. Wer unter dem Azaria, der als Haupt einer Coalition syrischer Städte gegen Thiglathp. (in den J. 742—740) erscheint, gemeint sei, ist unklar. Gewiss ist es nicht der König Uzzia von Juda. Schrader (Jahrbb. für Prot. Theol. 1876 S. 373—384) schilt auf „Herrn J. Wellhausen", der dies nachgewiesen hat, und zeiht ihn der Unterschlagung, Erheuchelung assyriologischer Gelehrsamkeit und anderer greuliger Dinge, acceptirt jedoch bei Wege lang, dass nicht König Uzzia, sondern sein Sohn Jotham gemeint sei (wodurch freilich nur die geringere Schwierigkeit beseitigt wird, dass in d. J. 742—740 Uzzia entweder aussätzig oder todt gewesen sein muss), und entfernt auch mit der harmlosen Entschuldigung, er habe die Klammer vergessen, nicht den Vorwurf, dass er (KAT. S. 116) in die wörtliche Uebersetzung der Hauptinschrift die entscheidenden Worte „von Juda" ex ingenio zugethan und dadurch z. B. Duncker getäuscht habe. Einer seiner Secundanten erklärt freilich (Stud. und Krit. 1877 S. 169), dies sei nichts schlimmeres, als wenn jener mindere Mann, nicht in einer wörtlichen Übersetzung, sondern gelegentlich in einem beliebigen Zusammenhange der eigenen Rede, „die Städte am Westmeer" als den District des Libanons und der syrischen Meeresküste verstehe — allerdings auch ohne eine Klammer anzubringen —, und wundert sich übrigens, warum derselbe die Identificirung Azaria-Uzzia so scharf zurückweise, da sie ihm doch passe: als ob, was einem passe, auch für wahr zu gelten habe. — Das in den Jahrbb. für D. Theol. 1875 S. 640 gegen die

Digitized by Google

C. Schluss.

§. 134. Die Untersuchung der drei historischen Bücher des A. T. — Richter Samuelis und Könige verdienen vorzugsweise den Namen — hat gezeigt, dass die ursprünglichen Quellen nicht unbestimmt viele selbständige Erzählungen, sondern wenige grössere und zusammenhangende Schriften gewesen sind, die allerdings eine oder mehrere verbesserte und vermehrte Ausgaben durchlaufen haben. Was die Provenienz derselben betrifft, so lässt sie sich aus dem Inhalt erschliessen. Darnach wird die erste grössere Quelle, welche die Geschichten von Gideon, Simson und Saul erzählt, im eigentlichen Israel geschrieben sein, dagegen die beiden folgenden, die von David handeln (1 Sam. 15—2 Sam. 8. 2 Sam. 9 bis 1. Kön. 2), in Juda oder Jerusalem; nach dem gleichen Prinzip lassen sich, mit einigen leicht bemerklichen Ausnahmen, die Quellen des Buchs der Könige dem einen oder dem andern Reiche zuweisen. Von ephraimitischer oder judäischer Tendenz ist jedoch in diesen älteren Schriften eigentlich gar nichts zu spüren, s. S. 243 zu 1. Kön. 12 und S. 251 zu 2 Kön. 3. Was die Zeit ihres Ursprungs anbetrifft, so scheinen sie durchschnittlich nicht allzuweit von den Ereignissen abzuliegen; näheres lässt sich im Allgemeinen nicht ausmachen. Die Zusammensetzung zu grossen Geschichtsbüchern hat wohl schon vor der frühesten deuteronomischen Bearbeitung statt gefunden, wenigstens in den Bb. der Richter und Samuelis. Die deut. Bearbeitung dagegen scheint es gewesen zu sein, welche in Richter, David (denn das wäre der passende Name für Samuelis), und Könige abgetheilt hat; denn die Anhänge Richt. 1, 1—2, 5. 17, 1—21, 24. 2 Sam. 21, 1—24, 25 setzen einestheils diese Abtheilung voraus und sind andererseits nicht mehr von der deut. Bearbeitung betroffen. Die letztere erstreckt sich im Übrigen über alle drei Bücher und verbindet sie mit dem Hexateuch. Ob sie überall von derselben Hand oder von denselben Händen herrührt, ist gleichgiltig; jedoch sind die Berührungen in dem chronologisch-moralischen Schema der Bücher der Richter und Könige so auffällig, dass man dies wohl annehmen muss und dann auch das dazwischen liegende Buch Samuelis nicht gut ausnehmen kann. Der Talmud (b. Baba bathra 15a) schreibt die Abfassung des Buchs der Könige, Abrabanel (in der Vorrede zu den proph. priores) auch die des B. Samuelis dem Jeremia zu: vgl. de Wette, Beiträge I 42f. Weiter gehen Spinoza, tract. theol. pol. c. 8. 9,

Chronologie, nicht der Ägypter, sondern der Ägyptologen ausgesprochene Mistrauen ist seitdem durch Brugsch in vollem Masse bestätigt G. G. A. 1877 S. 385 ff. Die ägyptische Chronologie reicht für uns nicht höher hinauf als die Königsfolge Herodots.

Digitized by Google

R. Simon, hist. crit. du V. T. I chap. 8, Wähner, antiq. Ebraeorum I §. 51. Desgleichen Ewald, Gesch. des V. I. I³ S. 193—244, Bertheau, die Bücher Richter und Ruth S. XXIII ff. XXXII ff. und Graf, de libr. Sam. et Reg. compositione (Argent. 1842) und die gesch. Bücher des A. T. S. 97 ff. Dagegen de Wette, Einl. I §. 186 (der vorletzten Ausgaben), Bleek, Einl. I S. 356 ff. (der drei ersten Ausg.) und Thenius, die Bücher der Könige S. XIII f. (der 2. Ausg.). Vgl. Kuenen I §. 43.

Die Bücher Esra und Nehemia.

§. 135 (157). Diese zwei Bücher werden bei den Juden von Alters her als eins gerechnet, so schon bei Josephus und im Talmud, und demnach auch in den Verzeichnissen des Origenes, des Concils von Laodicea, des Hilarius und Hieronymus und zwar werden bei den Hebräischen Juden beide unter der Benennung Esra umfasst; doch wird dieses Werk in LXX und Vulg. in zwei Bücher getrennt, als erstes und 374
zweites Buch Esra (bei Origenes Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος). Das zweite hat auch im Hebräischen Texte wie in den alten Uebersetzungen eine besondere Ueberschrift, wodurch es von dem Vorhergehenden getrennt wird: דברי נחמיה בן־חכליה λόγοι Νεεμία υἱοῦ Χελκία [1]).

Es beschäftigen sich diese Bücher mit der Geschichte des Jüdischen Volkes nach dem Babylonischen Exil, vom ersten Jahre des Cyrus an, wo die erste Karavane der Exulanten, unter Serubabel, aus Babylonien nach Judäa zurückkehrte, bis auf Nehemia oder den Persischen König Artaxerxes Longimanus, und zwar bis wenigstens zum 32. Jahre dieses Königs. Ihr Inhalt umfasst daher wenigstens einen Zeitraum von 100 Jahren.

Die Darstellung in diesen Büchern betreffend, so bedient der Erzählende sich theilweise der ersten Person, so dass er als Theilnehmer der Begebenheiten berichtet, und zwar ist deutlich, dass hierbei im ersten Buche (ausser 5, 4) Esra gemeint ist, im zweiten Buche meistens Nehemia (ausser Kp. 10).

[1]) [Nach W. A. Th. Böhme, Stolper Gymn. Prog. 1872, ist der Vatersname Nehemia's Hakke-le-jah (Harre auf Jahve) zu sprechen, vgl. Eljoenai.]

Digitized by Google

Die Sprache ist im zweiten Buche ganz Hebräisch, und so auch im grössten Theile des ersten Buches; doch enthält dieses in der Mitte zwei Abschnitte in Chaldäischer Sprache (Esra 4, 8—6, 18; 7, 12—26).

§. 136. (158). Ihr spezieller Inhalt ist dieser. Das erstere Buch beginnt, indem es sich an etwas Vorhergehendes anzuschliessen scheint (וּבִשְׁנַת, LXX *Καὶ ἐν τῷ πρώτῳ*) mit der Erzählung, wie der Persiche König Koresch im ersten Jahre seiner Regierung auf Antrieb Jehova's die Juden in seinem Reiche aufgefordert habe, nach Jerusalem heimzukehren und dort den Tempel wieder aufzubauen, und wie in Folge dessen namentlich die Stammhäupter von Juda und Benjamin mit den Priestern und Leviten die Heimkehr antraten, unter Anführung des Jüdischen Fürsten Scheschbazar (=Serubabel, jenes nach 5, 14. 16 wohl der Name, den er in Babylonien und bei den Persern führte), dem Koresch auch die heiligen Tempelgeräthe übergab, welche einst Nebucadnezar aus Jerusalem mit nach Babel geschleppt hatte (Kp. 1). Hieran schliesst sich Kp. 2 ein Verzeichniss derjenigen, welche damals mit dem Serubabel und anderen Häuptern zurückkehrten, nach den einzelnen Familien oder ihren früheren Wohnorten; die Gesammtzahl war nahe an 50,000 Personen; zugleich ist von den freiwilligen Gaben zur Wiederherstellung des Tempels die Rede. Daran schliesst sich dann die weitere Erzählung über die Bemühungen der Zurückgekehrten, den Jehova-Kultus in Jerusalem wieder herzustellen. Im
375 7. Monate kam das ganze Volk in Jerusalem zusammen zur Feier des Laubhüttenfestes, wobei sie die Opfer auf dem Brandopferaltare darbrachten, welchen Serubabel und der Hohepriester Josua an dem Orte, wo er früher gestanden, errichteten; im 2. Jahre nach der Rückkehr begannen sie mit dem Tempelbau[1]) und legten den Grund dazu, was unter dem Volke zum Theil grossen Jubel erregte, zum Theil aber auch grosse Wehmuth und Jammern bei denjenigen, welche noch den alten Tempel in seiner Grösse gesehen hatten (Kp. 3).

Wie hiervon die Samaritaner hörten, die Nachkommen derer, welche nach Auflösung des Reiches der zehn Stämme durch den Assyrischen König in

[1]) [Uber die Dauer des zweiten Tempelbaues vgl. Eb. Schrader in den Stud. u. Krit. 1867, S. 460 ff. Die Memoiren Esra's und Nehemia's lagen dem Chronisten nicht im Original vor, sondern nur Stücke daraus in einem grösseren Geschichtswerke, zu dem Esr. 10. Neh. 8—10 (11 ?) gehören. Denn indem er Neh. 7 abschreibt (= Esr. 2), fährt er fort und nimmt auch den Anfang von Neh. 8 dazu (= Esr. 3, 1): also fand er schon Neh. 7 u. 8 in der jetzigen Verbindung vor und schrieb auf keinen Fall K. 8 ff. selber. Jenes grössere Geschichtswerk ist vielleicht das Neh. 12, 23 citirte סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים, das bis z. Z. des Hohenpriesters Johanan ben Eljasib reichte und also wohl noch von einem Zeitgenossen Esra's stammt. Ausserdem benutzte der Chronist nur noch eine über die Zeit vor Esra handelnde und nicht so zuverlässige aramäische Quelle, deren Ordnung er verwirrte, indem er K. 4 vor K. 5 und 6 stellte. Von ihm selbst stammen Esr. 1, ausgesponnen aus 5, 13—16. 6, 3—5; K. 2 abgeschrieben von Neh. 7; K. 3, frei componirt; vielleicht 6, 16—7, 10: aber nichts oder sehr wenig im Nehemia, abgerechnet kleinere Zusätze, die überall mit unterlaufen.]

Digitized by Google

deren Land verpflanzt waren, wünschten sie, mit am Baue des Tempels und an dem dortigen Opferdienste Theil zu nehmen; als ihnen dieses aber durch die Häupter der Juden verweigert ward, suchten sie das ganze Unternehmen der Juden zu vereiteln, was ihnen auch gelang während der ganzen Lebenszeit des Koresch, bis zur Regierung des Darjavesch (4, 1—5). — Weiter heisst es dann, sie (die Samaritaner) hätten im Anfange der Regierung des Achaschverosch wider die Bewohner Judas und Jerusalems eine Anklage geschrieben (4, 6), und in den Tagen des Königs Artachschaschta hätten Bislam, Mithredath, Tabel und deren Amtsgenossen an den König einen Brief in Aramäischer Sprache geschrieben (4, 7). Es folgt nun auch ohne alle weitere Anknüpfung, V. 8—16, in Chaldäischer Sprache ein Brief an den König Artachschaschta, aber nicht von den V. 7 genannten Männern, sondern von ganz anderen, einem Befehlshaber Rehum und einem Schreiber Simsai, welche in Verbindung mit anderen Persischen Beamten in Samarien es als bedenklich bezeichnen, dass die Juden Jerusalem wieder ausbauen und befestigen.

Die Chaldäische Sprache ist auch noch weiter beibehalten bis 6, 18. Es wird hier zuerst erzählt, wie der König Artachschaschta in seiner Antwort befohlen habe, den Weiteraufbau der Stadt zu hemmen, was denn auch von jenen Beamten, indem sie selbst nach Jerusalem gingen, geschehen sei (4, 17—23), worauf es heisst V. 24: Da habe das Werk des Hauses Gottes zu Jerusalem (der Tempelbau) aufgehört bis zum zweiten Jahre der Regierung des Persischen Königs Darjavesch. Es geht dieses also wieder zurück auf V. 5, wo schon dasselbe berichtet ist. — Weiter wird dann erzählt (5, 1ff.), wie, unter dem Könige Darjavesch, Serubabel und Josua auf Ermunterung von Seiten der Propheten Haggai und Sacharja sich an den Tempelbau gemacht hätten; der Persische Landpfleger Thatnai und andere Persische Beamte stellten sie darüber zu Rede und wandten sich deshalb an den König in einem Briefe, worin sie ihm meldeten, wie die Juden sich dafür auf eine ihnen von Koresch ertheilte Erlaubniss beriefen; das betreffende Document ward auch in einem Schlosse in Medien aufgefunden, worauf Darjavesch den Befehl ertheilt, die Juden in ihrem Unternehmen des Tempelbaues nicht zu hemmen, sondern sie darin auf alle Weise zu unterstützen; welchem Befehle des Königs man denn auch nachkam, worauf dann, bei den Weissagungen des Haggai und Sacharja, der Bau glücklich von Statten ging, und der Tempel im 6. Jahre des Darjavesch vollendet und darauf eingeweiht, sowie Priester und Leviten 376
bestellt wurden (—6, 18).

Ich bemerke in Beziehung auf diesen Abschnitt noch:

a) Dass einmal 5, 4 communicativ erzählt wird: „Darauf sagten wir (die Juden in Jerusalem) ihnen (den Persischen Beamten) die Namen der Männer, welche den Bau unternommen;“ doch ist das hier auch nur das eine Mal; sonst ist in diesem Abschnitte von den Juden durchaus in der 3. plur. die Rede.

b) Das Unternehmen der Juden wird 5, 3. 9 als Bau des Tempels und Vollendung der Mauer bezeichnet; das letztere kann nur von der Festungsmauer der Stadt gemeint sein, vgl. 4, 16.

c) Kp. 6, 14 heisst es: „Und die Ältesten der Juden baueten, und mit gutem

Digitized by Google

Erfolge bei der Weissagung Haggai's, des Propheten, und Sacharja's des Sohnes Iddo's; und sie baueten und vollendeten nach dem Befehle des Gottes Israels und nach dem Befehle des Koresch, des Darjavesch und des Artachschaschta, des Königs von Persien;" und dann unmittelbar V. 15: „Und es ward vollendet dieses Haus bis zum 3. Tage des Monats Adar, im 6. Jahre der Regierung des Königs Darjavesch." Es lässt sich nun doch nicht wohl glauben, dass hier V. 15 ein anderer späterer Darjavesch gemeint sein sollte, als eben unmittelbar vorher V. 14; da muss denn das hier V. 14 genannte Bauen, welches auf Anordnung des Koresch, Darjavesch und Artachschaschta stattgefunden habe, da hier Artachschaschta doch ohne Zweifel von einem späteren Könige als Darjavesch zu verstehen ist, nicht bestimmt von dem Tempelbau gemeint sein, der nach V. 15 schon unter Darjavesch vollendet ward, sondern im allgemeineren Sinne, von dem Wiederaufbaue der Stadt.

Mit 6, 19 beginnt wieder die Hebräische Sprache, obwohl das Nächstfolgende sich dem Inhalte nach eng an das Vorhergehende anschliesst, indem von der Feier des Passah berichtet wird, welches die zurückgekehrten Juden zur gesetzlichen Zeit begingen, voll Freude, dass Jehova ihnen das Herz des Persischen Königs — der hier V. 22 als König von Assyrien bezeichnet wird, vgl. Esr. 5, 13. Neh. 13, 6 — zugewandt habe, so dass er sie beim Tempelbau unterstützte (6, 19—22).

Der übrige Theil des Buches beschäftigt sich mit der Geschichte des Esra, eines Jüdischen Priesters und Gesetzeskundigen, welcher im 7. Jahre des Persischen Königs Artachschasta mit Erlaubniss und Unterstützung von Seiten dieses Fürsten eine zweite Karavane von einigen tausend Jüdischen Exulanten nach Jerusalem führte. Von seiner Wirksamkeit in Jerusalem wird besonders sein strenger Eifer hervorgehoben, in dem er darauf drang, die fremden Weiber, womit die dortigen Juden, selbst Priester und Leviten, sich verbunden hatten, zu entfernen. Dieser Abschnitt, welcher sich an das Vorhergehende mit den Worten anschliesst: ואחר הדברים האלה (7, 1), 377 ist ganz Hebräisch geschrieben, bis auf den Brief des Artachschasta, 7, 12—26. Von Esra ist meistens (7, 27—9) in der ersten Person die Rede, so dass sich dieser Abschnitt als von ihm selbst geschrieben zu erkennen gibt; doch ist von ihm in der 3. Person die Rede: a) am Anfange des Abschnittes 7, 1—11, wodurch der Brief des Artachschasta, welcher die Erlaubniss und Vollmacht des Königs für Esra enthält, eingeleitet wird; und b) Kp. 10 (V. 1f. 5ff. 10. 16) welches jedoch ganz eng mit Kp. 9 zusammenhängt.

§. 137 (159). Das zweite Buch hat, wie schon bemerkt, die besondere Überschrift: Geschichte Nehemia's, des Sohnes Hachalja's. Gleich von Anfang an ist hier von Nehemia in der ersten Person die Rede, so dass er selbst als der erzählende Schriftsteller erscheint. Er berichtet, wie er, welcher Mundschenk beim Persischen Könige Artachschasta war, in Folge der Nachrichten, welche er über die bedrängten Umstände seiner Volksgenossen in Jerusalem erhielt, mit Empfehlungen und Vollmachten von Seiten des Königs im 20. Jahre der Regierung desselben nach Jerusalem zog, wie es ihm dort gelang, ungeachtet der Gegenwirkung der Persischen Beamten und der Nachbarschaft, besonders des Saneballat, die Thore und die Mauer der Stadt aus-

Digitized by Google

zubessern und zu vollenden, und wie er unter seinen Volksgenossen selbst namentlich dem Wucher und der Bedrückung der Aermeren gesteuert habe, auch durch sein eigenes Verfahren, womit er als Persischer Landpfleger in Juda 12 Jahre lang voranging, bis zum 32. Jahre des Artachschasta (1, 1—7, 3).

Weiter erzählt er dann, wie bei dem grossen Umfange Jerusalems die Bevölkerung noch geringe war und die Stadt nicht ausgebaut; er habe da beschlossen, ein Verzeichniss der Bewohner nach den Geschlechtern zu veranstalten, habe aber schon ein Geschlechtsverzeichniss derjenigen vorgefunden, welche zuerst heraufgezogen waren (7, 4. 5). Dieses Verzeichniss der mit Serubabel heimgekehrten Exulanten wird dann mitgetheilt, V. 6—73a. Es ist dieses dasselbe wie Esra Kp. 2, nur in einer anderen Recension. Die beiden Recensionen bieten Abweichungen gegen einander dar in einzelnen Namen und besonders in den Zahlen der Mitglieder einzelner Geschlechter[1]). Aber meistens stimmen sie ganz wörtlich mit einander überein.

Jetzt erwartet man, dass nun unmittelbar ein zweites Verzeichniss nach der von Nehemia angestellten Zählung werde gegeben werden. Allein es folgt zuerst ein Abschnitt ganz anderen Inhaltes, 7, 73b—10. Es wird hier erzählt, wie im 7. Monate Esra dem in Jerusalem versammelten Volke das Gesetzbuch Moses vorgelesen und sie das Laubhüttenfest habe feiern und dann einen Busstag begehen lassen, und wie er zuletzt sie sich feierlich auf das Gesetzbuch habe verpflichten lassen. Unter den hierbei Anwesenden und Theilnehmenden wird auch Nehemia genannt (8, 9; 10, 2). Der Erzählende 378
drückt sich von den Theilnehmenden öfters communicativ aus, in der 1 plur. (10, 1. 31 ff.) und könnte wohl Esra sein, obwohl von ihm selbst in der 3. Person die Rede ist.

Das Folgende nun aber, Kpp. 11—13, schliesst sich wieder eng an dasjenige an, was dem eben besprochenen Abschnitte vorhergeht, 7, 73a. Wie es dort zuletzt heisst (wie Esra 2, 70), dass die Priester, Leviten, Thorwärter, Sänger und Israeliten überhaupt in ihren (verschiedenen) Städten (im Lande) gewohnt hätten, so wird in engem Anschlusse daran hier 11, 1 f. berichtet, dass die Obersten des Volkes zu Jerusalem gewohnt hätten, bei dem übrigen Volke aber durch das Loos ein Zehntheil bestimmt sei, die ebenfalls zu Jerusalem wohnen sollten, während die anderen in den übrigen Städten wohnen bleiben konnten. Es folgen dann weiter Verzeichnisse der vorzüglichsten Männer, die in Jerusalem wohnten, sowohl von den Familienhäuptern Judas und Benjamins, als auch von den Priestern, Leviten und Thorwärtern, sowie die Namen der anderen Städte, in denen die übrigen Israeliten im Lande wohnten (V. 3—36). Darauf folgt ein Verzeichniss der Priester und Leviten, welche mit Serubabel und Josua heraufzogen, sowie derjenigen, welche unter Josua's Sohne, dem Hohenpriester Jojakim, lebten (12, 7—21), nebst einigen Notizen über andere Levitenverzeichnisse, welche in Beziehung auf die Zeit-

[1]) Die Gesammtzahl der Mitglieder der Gemeinde wird in beiden Recensionen auf 42,360 angegeben, ausserdem 7337 Knechte und Mägde und 245 (Esra 200) Sänger und Sängerinnen; rechnet man aber die für die einzelnen Geschlechter angegebenen Zahlen zusammen, so kommen bei Nehemia nur 31,089 heraus, bei Esra nur 29,818.

Digitized by Google

verhältnisse nicht ganz klar sind (V. 22—26). Wie es V. 26 lautet: „Diese waren in den Tagen Jojakim's, des Sohnes Josua's, des Sohnes Jozadak's, und in den Tagen Nehemia's, des Landpflegers, und Esra's, des Priesters, des Schriftgelehrten", scheint vorausgesetzt zu werden, als ob ausser den zur Zeit Jojakim's lebenden auch die zur Zeit des Esra und Nehemia lebenden aufgeführt wären; doch finden sich von letzteren im Vorhergehenden keine namentlich genannt.

Der übrige Theil des Buches erzählt dann zuerst die Einweihung der vollendeten Mauer von Jerusalem, wozu die sämmtlichen Leviten und Sänger nach Jerusalem versammelt wurden (12, 27—43); dabei wird auch Esra erwähnt, V. 36, als bei der Prozession den einen der Dankchöre anführend; darauf V. 44—47 die Bestellung von Männern für die Erhebung und Aufbewahrung der Hebopfer, Erstlinge und Zehnten, ferner 13, 1—3, wie man Sorge getragen habe, dem Mosaischen Gesetze gemäss die Ausländer aus Israel auszusondern; und darauf, wie Nehemia, nachdem er im 32. Jahre des Artachschasta (Königs von Babel V. 6) wieder beim Könige gewesen und am Ende des Jahres von dort zurückgekehrt war, es sich habe angelegen sein lassen, verschiedene Missbräuche, welche eingerissen waren, zu beseitigen, wie die Nachlässigkeit in der Entrichtung der Gebühren für die Leviten, die Entheiligung des Sabbaths durch Arbeit und Handelsverkehr, und die Verbindung der Juden mit ausländischen Weibern, wobei er einen Priester vom hohepriesterlichen Geschlechte, welcher sich mit dem Horoniter Saneballat verschwägert hatte, fortjagte (13, 4—31). — In diesem letzten Abschnitte, Kp. 13, ist Nehemia selbst überall der Erzählende, der von sich in der ersten Person redet; so auch 12, 31. 38. 40; anders aber 12, 47: „und ganz Israel bestimmte zur Zeit Serubabel's und zur Zeit Nehemia's Gebühren für die Sänger und Thorwärter u. s. w."

879 §. 138 (160). Nicht ohne Schwierigkeit sind die chronologischen Verhältnisse in diesen Büchern, und das Urtheil darüber ist auch nicht ohne Einfluss auf das Urtheil über die Entstehung der Bücher und das Verhältniss des oder der Verfasser zu den erzählten Begebenheiten. Es wird hier die Zeit überall angegeben nach den Regierungsjahren der Persischen Könige; diese sind mit den bei den Hebräern gewöhnlichen Namen genannt, welche etwas anders lauten als bei Griechischen und anderen Schriftstellern; und theilweise ist nun streitig, an welche der uns aus anderen Quellen nach ihrer Aufeinanderfolge und ihren Regierungszeiten bekannten Könige wir bei diesen Namen zu denken haben. Es sind vier Namen Persischer Könige, die hier vorkommen:

1) Koresch, der im ersten Jahre seiner Regierung die Jüdischen Exulanten zur Rückkehr aufforderte, wovon eine Anzahl unter Anführung des Serubabel und Josua Gebrauch

Digitized by Google

machte. Es unterliegt keinem Zweifel und ist auch allgemein anerkannt, dass Koresch = Cyrus ist, und die Rückkehr dieser ersten Karavane Jüdischer Exulanten fällt somit in das erste Jahr des Cyrus, nämlich seiner Herrschaft auch über die ehemalige Babylonische Monarchie, 536 v. Chr.

2) Darjavesch. Ein Darjavesch wird hier genannt als derjenige Persische König, unter welchem das unter Cyrus gehemmte Werk des Tempelbaues durch Serubabel und Josua im zweiten Jahre seiner Regierung wieder aufgenommen und im sechsten vollendet ward (Esr. 4, 5. 24; 5, 5ff.; 6, 1. 14; vgl. Hagg. 1, 1ff.; 2, 1ff.; Sach. 1, 1). Darjavesch ist das Griechische Δαρεῖος, welches auch die LXX dafür haben; und es kann kein Zweifel sein und ist ebenfalls anerkannt, dass jener Darjavesch, unter dem der neue Tempel vollendet ward, unter dem die Propheten Haggai und Sacharja weissagten (s. hierfür auch Esra 6, 14), Darius Hystaspis ist (reg. 520—486; zwischen Cyrus und ihm liegen noch Kambyses, 529—522, und Pseudo-Smerdis 521); so dass die Vollendung des Tempelbaues 515 oder 514 fällt, 21—22 Jahre nach der ersten Erlaubniss zur Rückkehr [1]).

3) Achaschverosch. Esra 4, 6 wird erwähnt, dass man im Anfange seiner Regierung eine Anklage wider die Bewohner Judas und Jerusalems geschrieben habe. Ein Persischer König Achaschverosch kommt auch im Buche Esther vor, und dort 380
ist ziemlich anerkannt, dass Xerxes gemeint ist, und dieser Name hängt auch mit jenem zusammen. Die ursprüngliche Form des Namens im Alt-Persischen hat sich in der Keilschrift erhalten und lautet dort Khschjarscha, und davon ist sowohl die Form Xerxes bei den Griechischen Schriftstellern, als Achaschverosch im Hebräischen ausgegangen. Darnach lässt sich mit der höchsten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass auch Esra 4, 6 bei Achaschverosch ebenfalls Xerxes gemeint ist (reg. 486—465), nicht aber Kambyses, an den hier Viele denken [2]).

[1]) [Bleek hat die Stelle Neh. 12, 22 übersehen, wo der Perser Darius offenbar Darius Codomannus ist, wie auch Bertheau anerkennt. Vgl. über Jaddua, der zur Zeit Alexander's des Grossen Hohepriester war, Josephus Antiq. Jud. XI. cap. 8.]

[2]) So Gesenius (Thes.), Winer (Realw.), Hävernick, Ewald (Gesch. Isr. IV, 118f.), Hitzig (Theol. Stud. u. Krit. 1837, S. 933) u. A. Richtig sieht es Kleinert an, über die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter-

Digitized by Google

4) Artachschasta (Artachschaschta); ein solcher wird mehrfach genannt, namentlich a) Esra 4, 7. 8 ff. als der Persische König, an welchen sowol Bislam und dessen Genossen als auch Rehum und dessen Genossen schrieben, zur Anklage gegen die Juden; b) Esra 7, 1 ff. als derjenige, unter dem im 7. Jahre seiner Regierung Esra mit der zweiten Karavane aus dem Exil nach Jerusalem zog; c) Nehem. 2, 1 ff.; 5, 14; 13, 6 als derjenige, unter welchem Nehemia Statthalter über Judäa war, wenigstens vom 20. bis zum 32. Jahre seiner Regierung. Hier ist nun sehr streitig, ob an allen diesen Stellen derselbe zu verstehen ist und welcher. Aber höchst wahrscheinlich ist es überall derselbe und zwar Artaxerxes Longimanus, der Nachfolger des Xerxes (465—424).

Für einen Artaxerxes spricht schon der Name; auf alt-Persischen Inschriften lautet der Name des Artaxerxes Artachschatra, fast ganz gleich wie im Hebräischen. Dazu kommt bei Nehemia, dass der Artachschasta, unter welchem Nehemia Jüdischer Statthalter war, wenigstens 32 Jahre regiert haben muss; schon deshalb kann dort nicht Xerxes gemeint sein, an den Josephus [Ant. XI. 5, 6] denkt. Auf der anderen Seite kann aber der Artachschasta bei Nehemia auch nicht, wie Einige gemeint haben, Artaxerxes II. Mnemon sein (404—361 v. Chr.); denn nach Neh. 3, 1 war zur Zeit, als Nehemia zuerst nach Jerusalem kam (im 20. Jahre dee Artachschasta), Eljaschib Hoherpriester zu Jerusalem; dieser aber war nach 12, 10 ein Enkel Josua's, des
381 Zeitgenossen Serubabel's, und kann daher nicht wohl erst gegen 150 Jahre nach Cyrus jenes Amt bekleidet haben, wie der Fall sein würde, wenn er es im 20. Jahre des Artaxerxes Mnemon bekleidet hätte.

Wo ferner im Buche Esra ein Artachschasta genannt wird, kann auf keinen Fall ein späterer König gemeint sein, als Artaxerxes Longimanus. Sehr unwahrscheinlich ist aber auch, dass dort an einen oder mehrere Fürsten sollte zu denken sein, welche bei den Griechen unter ganz anderen Namen vorkommen; und da nun Artaxerxes Longimanus der erste ist, welcher von den Persischen Königen den Namen Artaxerxes führte, so haben wir ohne Zweifel auch an ihn zu denken, wo im Buch Esra Artachschasta genannt ist.

Es fällt also Nehemia's erste Reise nach Jerusalem und das erste Jahr seiner Statthalterschaft über Judäa um d. J. 445 v. Chr. Die Ankunft des Esra fällt nur 13 Jahre früher, gegen 458 v. Chr., in das 7. Jahr dieses Königs, nicht aber, wie Michaelis, Jahn u. A. gemeint haben, in das 7. Jahr des Xerxes; und ebenso haben wir auch Esra 4, 7. 8 den Arta-

thum der Bücher Esra und Nehemia (in den Beitr. zu den theol. Wiss. von den Proff. zu Dorpat. 1. Bd. 1832, S. 1—304), S. 5 ff. [ebenso Bunsen, Bertheau u. A.].

Digitized by Google

xerxes Longimanus zu verstehen, nicht aber, wie Josephus, den Kambyses, oder, wie Gesenius, Winer, Hävernick u. A., den Pseudo-Smerdis.

§. 139 (161). Was nun den Ursprung dieser Bücher betrifft, so ist schon bemerkt, dass die Juden beide unter der Benennung des Buches Esra zusammenfassen, und so bezeichnet auch der Talmud [1]), wie einige Kirchenschriftsteller den Esra als den Verfasser des Ganzen. Dagegen legen später die Meisten das erstere Buch dem Esra bei, das letztere dem Nehemia; so noch Hävernick, Keil u. A. So viel ist auch gewiss, wie wir gesehen haben, dass theilweise im ersteren Buche Esra, im zweiten Buche Nehemia der Erzählende ist, und zwar so, dass keine Veranlassung oder Wahrscheinlichkeit stattfindet, dieses als blosse Fiction, als schriftstellerische Einkleidung eines fremden späteren Verfassers zu betrachten. Namentlich, wo im zweiten Buche von Nehemia in der ersten Person geredet wird, ist das auf solche Weise der Fall, und hat überhaupt die Darstellung einen so individuellen eigenthümlichen Charakter, dass die Annahme einer absichtlichen schriftstellerischen Fiction durch einen späteren Verfasser Alles gegen sich haben würde. Allein auf der andern Seite finden auch hier Erscheinungen statt, welche es unwahrscheinlich machen, dass beide Bücher in der Gestalt, worin sie uns 382
vorliegen, das erstere von Esra, das zweite von Nehemia geschrieben sein sollten.

Wir betrachten in dieser Beziehung zuvörderst das zweite Buch. Wir haben gesehen, a) dass hier Nehemia als der Erzählende im ersten und im letzten Theile des Buches erscheint, so dass diese wenigstens im Allgemeinen als von ihm verfasst zu betrachten sind; b) dass der letzte Theil von 11, 1 an sich auch formell an den ersten Theil, an 7, 73_a, anschliesst, nicht aber an den jetzt dazwischen liegenden mittleren Theil, 7 73_b bis Kp. 10 fin. Dieser mittlere Abschnitt unterscheidet sich aber auch durch die ganze Darstellung von dem Vorhergehenden und Folgenden (vgl. de Wette §. 197a, Anm. c), wie denn von Nehemia als Theilnehmer in der dritten Person die Rede ist (8, 9; 10, 2). Auch Hävernick erkennt hier die Verschie-

[1]) Baba bathra f. 15, 1: Esra scripsit librum suum et genealogiam in libro Chronicorum usque ad se.

Digitized by Google

denheit an, und nimmt an, dass dieser mittlere Abschnitt ursprünglich von Esra concipirt sei, meint aber, dass Nehemia selbst ihn hier in seine Schrift eingeschaltet habe. Allein eine solche Annahme, dass Nehemia selbst über Ereignisse, an denen er persönlich mit betheiligt war, sich die Aufzeichnung seines Zeitgenossen, des Esra, sollte angeeignet und dieselbe ohne weiteres in seine eigene Schrift eingereiht haben, hat an sich etwas Unwahrscheinliches, und hier um so mehr, wenn wir auf den genauen Anschluss des dritten Theiles des Buches an den ersten achten, der sich nicht leicht würde begreifen lassen, wenn der ursprüngliche Verfasser dieser beiden anderen Theile selbst jenen mittleren Abschnitt, wenn auch anders woher entlehnt, eingeschaltet hätte. Es lässt sich vielmehr nicht zweifeln, dass in der Schrift des Nehemia ursprünglich der dritte Theil sich unmittelbar an den ersten angeschlossen hat, und dass der mittlere Abschnitt, 7, 73b—10, 40 erst später durch eine fremde Hand hier eingeschaltet ist.

Von den übrigen Theilen des Buches ist das Verzeichniss der mit Serubabel heimgekehrten Exulanten, 7, 6—73a, nicht von Nehemia selbst zuerst concipirt, sondern, wie er selbst sagt, von ihm vorgefunden und nur aufgenommen. Ausserdem aber gibt es im letzten Theile Einzelnes, wovon sich nicht wohl annehmen lässt, dass es in dieser Gestalt von Nehemia geschrieben sei, wo aber, da es sich unter Anderem findet, was durchaus das eigenthümliche Gepräge des Nehemia an
388 sich trägt, sehr wahrscheinlich ist, dass es durch eine spätere Hand eingeschaltet oder verändert wurde und wohl durch dieselbe, welche dem mittleren Abschnitte hier seine Stelle gegeben hat.

So a) 12, 1—26, Listen von Priestern und Leviten, welche in dieser Gestalt nicht von Nehemia niedergeschrieben sein können.

Dafür spricht: α) dass V. 10f. die Nachkommen des Hohepriesters Josua bis zu Jaddua, dem Urenkel des Eljaschib, aufgeführt werden; Eljaschib aber war Hohepriester zu Jerusalem im 20. Jahre des Artaxerxes, als Nehemia zuerst nach Jerusalem kam. Nun sehen wir zwar auch aus 13, 28, dass Nehemia noch einen Enkel des Eljaschib als verheirathet erlebt hat; aber, dass er noch einen aus der folgenden Generation und zwar — denn so ist es in der Genealogie ohne Zweifel gemeint — als Hohepriester sollte erlebt haben, ist wenigstens nicht wahrscheinlich. β) V. 26: „Diese waren in den Tagen Joiakim's, des Sohnes Josua's, und in den Tagen Nehemia's, des Land-

Digitized by Google

pflegers, und Esra's, des Priesters, des Schreibers". γ) V. 23: „Die Leviten, die Stammhäupter, sind aufgezeichnet על־ספר דברי הימים bis auf die Tage Johanan's, des Sohnes Eljaschib's" [1]). דברי הימים ist der Titel unserer Bücher der Chronik; ob diese hier gemeint sind, oder ein anderes ähnliches Werk, ist streitig. Ein Verzeichniss solchen Inhaltes, wie dort angedeutet, findet sich in unserer Chronik nicht; immer aber ist nicht ganz wahrscheinlich, dass Nehemia in der Weise, wie der Fall ist, sollte auf eine fremde Schrift für ein Verzeichniss der Levitischen Stammhäupter bis auf den Sohn Eljaschib's verwiesen haben. Wir werden darnach anzunehmen haben, dass entweder dieser ganze Abschnitt 12, 1—26 durch die spätere Hand ganz neu eingeschaltet ist, oder, wenn sich in Nehemia's Schrift über die hier behandelten Verhältnisse schon etwas angegeben fand, dieses später Aenderungen erfahren hat.

b) 12, 47: „Und ganz Israel bestimmte zur Zeit Serubabel's und zur Zeit Nehemia's die Gebühren für die Sänger und Thorwärter u. s. w." Auch dieses kann nicht von Nehemia geschrieben sein.

Aber mit Ausnahme solcher einzelnen späteren Zusätze oder Änderungen hat dieser Theil, Kpp. 11—13, ohne Zweifel in Verbindung mit 1, 1—7, 73a die echte Schrift des Nehemia gebildet, welche er namentlich über seine Bemühungen um sein Volk verfasst hat, und die er erst nach dem 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus (433 v. Chr.) verfasst haben kann, wohl unter dem Titel, welcher noch jetzt dem Buche vorgesetzt ist, 1, 1: „Geschichte Nehemia's, des Sohnes Hachalja's."

§. 140 (162). Das erste Buch (Esra) zerfällt in zwei 384
Theile, von denen der erste, Kpp. 1—6, die Geschichte der ersten Karavane der zurückgekehrten Exulanten unter Serubabel und Josua erzählt, vom ersten Jahre des Cyrus an bis zur Vollendung des Tempels im 6. Jahre des Darius Hystaspis; der zweite aber Mittheilungen enthält über die Rückkehr der zweiten Karavane unter Esra und über die Thätigkeit des Esra in Jerusalem. Der zweite Theil ist im Allgemeinen ohne Zweifel von Esra selbst verfasst, der auch meistens von sich in der ersten Person redet (7, 27—9). Aber auch wo von Esra in der dritten Person die Rede ist, wie im ganzen 10. Kapitel und so am Anfange dieses Theils, 7, 1—11, lässt sich daraus an sich keineswegs mit einiger Sicherheit entnehmen, dass nicht Esra selbst das geschrieben habe; da vielmehr Kp. 10 eng mit dem Vorhergehenden zusammenhängt,

[1]) V. 10 heisst der Sohn Eljaschib's: Jojada, und dessen Sohn: Jonathan.

Digitized by Google

findet die grösste Wahrscheinlichkeit statt, dass es von demselben Verfasser in unmittelbarem Zusammenhange damit geschrieben ist. Ebenso lässt sich auch nicht wohl denken, dass Esra seine Geschichtserzählung mit 7, 27 angefangen habe [1]), und es ist auch sehr wahrscheinlich, dass er dieselbe nicht unmittelbar mit dem Briefe des Artaxerxes, 7, 11 (oder 12)–26, angefangen hat; vielmehr, dass er diesem Briefe eine geschichtliche Einleitung vorangeschickt hat, wie wir sie V. 1–10 (oder 11) lesen. Nur ist wohl anzunehmen, dass dieselbe durch eine spätere Hand überarbeitet worden ist. So ist nicht wahrscheinlich, dass Esra selbst so von sich sollte geschrieben haben, wie es V. 6 lautet: „Er war ein סופר מהיר im Gesetze Moses, welches Jehova, der Gott Israels, gegeben." Ebenso ist nicht unwahrscheinlich die Genealogie des Esra V. 1b–5 von fremder Hand. Vielleicht hat der Anfang ursprünglich so gelautet (V. 1) במלכות ארתחשסתא מלך־פרס עורא בן־שריה (V. 7) ויעלו מבני־ישראל (V. 6) עלה מבבל.

Die Genealogie des Esra (7, 1b–5) wird bis auf Aaron zurückgeführt, dagegen scheinen (nach Vergleichung von 1. Chron. 5, 40) die nächsten Vorfahren des Esra übersprungen zu sein.

385 §. 141 (163). Was aber den ersten Theil des Buches betrifft, Cpp. 1–6, mit welchem dieser zweite durch die Worte 7, 1: „Und nach diesen Dingen" zusammenhängt, so bietet dieser am meisten Schwierigkeit dar, nicht zwar durch den
386 Wechsel der Hebräischen und Chaldäischen Sprache, aber durch seine sonstige Beschaffenheit.

An und für sich scheint am nächsten zu liegen, zumal nach jener Anknüpfung 7, 1, die Abfassung auch dieses ersten Theiles dem Esra beizulegen, und man könnte es sich auch wohl denken, dass er seiner Geschichte und der Geschichte seiner Zeit eine Erzählung über die früheren Begebenheiten seit der Rückkehr der ersten Karavane der Exulanten vorgesetzt hätte. Der Übergang aus der Hebräischen Sprache in die Chaldäische (4, 8 – 6, 18) ist offenbar dadurch herbeigeführt, dass der Verfasser die Briefe der Persischen Beamten und des Königs, welche er benutzte und theilweise aufnahm, in dieser Sprache vorfand; dadurch konnte er dazu kommen, diese Sprache auch für seine eigene Erzählung beizubehalten, wo man es sich denn wohl denken kann, dass er nachher doch wieder zu der Hebräischen Sprache, worin er zu erzählen angefangen hatte, zurückkehrte. Zum Theil hat man die Sache hier so angesehen, dass Esra oder der Verfasser den ganzen Chaldäischen Abschnitt 4, 7–6, 18 schon früher als eine besondere Schrift vorgefunden und

[1]) „Gepriesen sei Jehova, der Gott unserer Väter, der also dem Könige ins Herz gegeben u. s. w."

Digitized by Google

hier eingeschaltet habe; so Eichhorn, Hävernick, Keil (Apol. Versuch über die Bücher Chron. und Esra, 1833. S. 115 ff.; und Einl. §. 146), auch de Wette §. 196 a, u. A. Allein dieser Abschnitt ist seinem Inhalte nach gar nicht der Art, noch so abgerundet, dass man glauben könnte, er hätte jemals als eine besondere Schrift bestanden.

Die Hauptschwierigkeit, welche dieser erste Theil des Buches überhaupt in seiner Zusammensetzung darbietet, ist diese. Im Anfange, 1, 1—4, 5 hat die Geschichtserzählung einen ganz guten Zusammenhang und natürlichen Verlauf von der Aufforderung des Cyrus an die Exulanten, in ihre Heimath zurückzukehren, an bis zu den Hinderungen, welche die Widersacher der Juden dem Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem in den Weg zu legen wussten, und zwar von Cyrus an bis zur Regierung des Darius Hystaspis. Aber schwierig sind die folgenden Verse in diesem Zusammenhange; denn in V. 6 u. 7, die noch in Hebräischer Sprache geschrieben sind, ist die Rede zuerst V. 6 von einer Anklage, welche die Widersacher (Samaritaner) wider die Juden gerichtet hätten unter der Regierung des Achaschverosch, und dann von einem Briefe an den König Artachschaschta von Bislam und anderen Beamten; und darauf wird V. 8—22 in Chaldäischer Sprache ein Anklageschreiben des Rehum, Simsai u. A. gegen die Juden an Artachschaschta und die Antwort dieses Königes mitgetheilt. So wie sich dieses an das Vorhergehende anschliesst, wird man veranlasst zu vermuthen, dass alle diese Briefe sich auf den Tempelbau bezogen haben; und dass der Verfasser dieses 387
Theiles es so ansieht, zeigt noch deutlicher die Angabe, welche sich an diese Briefe wieder unmittelbar anschliesst V. 23. 24, dass nach dem Empfange des Briefes des Artachschaschta Rehum, Simsai und ihre Genossen den Juden in Jerusalem mit mächtigem Arme gewehrt hätten, und so das Werk am Tempel in Jerusalem gehemmt und liegen geblieben sei bis ins zweite Jahr des Königs Darjavesch.

In diesen Umständen ist es begründet, dass man meint, die Esra Kp. 4 genannten Achaschverosch und Artachschaschta von Königen zwischen Cyrus und Darius Hystaspis verstehen zu müssen, von Cambyses und Pseudo-Smerdis; was aber, wie schon bemerkt wurde, schwerlich statthaft ist. In den mitgetheilten Briefen an und von Artachschaschta findet sich auch in der That gar keine Beziehung auf den Tempelbau,

Digitized by Google

sondern nur auf den Aufbau und die Befestigung der Stadt Jerusalem, die Wiederherstellung ihrer Mauern (V. 12. 13. 16. 21); dieses passt auch ganz gut dazu, bei Artachschaschta hier an denselben König zu denken, unter dem Esra und Nehemia zurückkehrten, den Artaxerxes Longimanus, da auch Nehemia bei seiner ersten Ankunft in Jerusalem die Stadt noch wenig aufgebaut und die Mauern noch nicht wiederhergestellt fand. Es kann daher nur auf einer Verwechselung von Seiten des Schriftstellers beruhen, dass er die unter Achaschverosch und Artachschaschta wider die Juden in Jerusalem erhobenen Anklagen anf den Tempelbau bezogen hat, der damals schon seit geraumer Zeit vollendet war. Das lässt sich aber unmöglich denken bei Esra oder überhaupt einem im Zeitalter des Artaxerxes oder gar früher schon lebenden Schriftsteller, sondern nur bei einem erst bedeutend späteren.

Man kann sich die Sache auch nicht etwa so denken, dass zwar dieser Theil im Allgemeinen von Esra oder einem noch früheren Schriftsteller geschrieben wäre, aber 4, 6—24 erst durch eine fremde Hand eingeschaltet. Zwar würde 5, 1 ff. dem Inhalte nach sich nicht unpassend an 4, 5 anschliessen (4, 5, dass der Tempelbau bis zum Darius gehemmt sei, 5, 1 ff., dass er auf Antrieb des Propheten Haggai und Sacharja durch den Serubabel und Josua wieder aufgenommen sei). Aber es würde sich in diesem Falle nicht erklären lassen, wie der Verfasser dazu sollte gekommen sein, von 5, 1 an in Chaldäischer Sprache, statt, wie bisher, in Hebräischer zu schreiben, während sich dieser Übergang viel leichter und natürlicher erklärt, wenn von ihm auch das Dazwischenliegende herrührt.

388 Da können denn auch die Worte 7, 1: „Und nach diesen Dingen," welche die Geschichte des Esra mit der der früheren Zeit verbinden, nicht etwa von Esra selbst vorgesetzt sein, sondern entweder durch den Verfasser des ersten Theiles des Buches selbst oder durch einen noch späteren Redactor, welcher beide Theile, die Geschichte des Volkes zur Zeit des Serubabel und die des Esra, mit einander in Verbindung setzte; im letzteren Falle würde anzunehmen sein, dass dieser letzte Redactor die in Hebräischer Sprache geschriebenen Schlussverse des ersten Theiles, 6, 19—22, über die von den heimgekehrten Exulanten begangene Feier des Passahfestes hinzugefügt hätte. Doch ist kein gehöriger Grund, die letzte Redaction des Buches und die Verbindung beider Theile einem noch späteren Schriftsteller beizulegen, als die Abfassung des ersten Theiles selbst; wo denn diese Schlussverse des ersten

Digitized by Google

Theiles (6, 19—22) auch dem Verfasser des ersten Theiles selbst angehören, der hier aus dem Chaldäischen wiederum zum Hebräischen, worin er zu schreiben angefangen hatte, zurückgekehrt ist, und zwar wohl eben, weil er in Begriff war, die in dieser Sprache geschriebene Schrift des Esra folgen zu lassen.

Von ihm rühren denn auch die wohl nur geringen Zusätze und Aenderungen her, welche mit der Schrift des Esra im zweiten Theile des Buches, Cpp. 7—10 vorgenommen sind.

Einen ursprünglichen Bestandtheil der Schrift des Esra hat nun aber höchst wahrscheinlich auch der mittlere Abschnitt im zweiten Buche, im Buche Nehemia (7, 73b—10) gebildet.

Es ist darin zwar von Esra wie von Nehemia in der dritten Person die Rede; aber der Erzählende spricht als ein selbst Theilnehmender, und die Erzählung ist auch so anschaulich und speciell, dass dieses schwerlich als blosse schriftstellerische Fiction betrachtet werden kann.

Dieser Abschnitt schliesst sich auch sehr passend an das letzte Capitel des Buches Esra (Cp. 10) an, und hat hier ohne Zweifel ursprünglich seinen Platz gehabt. Es fragt sich nur, wie es gekommen, dass derselbe aus dieser Stelle in die Geschichte des Nehemia versetzt worden ist. Dies kann nur bei einer späteren Redaction geschehen sein, welche die Schrift des Esra und die des Nehemia zu einem Werke vereinigte, und zwar ohne Zweifel durch eben denjenigen, welcher auch der Schrift des Esra die Geschichte der Rückkehr der ersten 389
Karavane unter Serubabel bis zur Vollendung des Tempelbaues vorausgeschickt hat. Dieser ist zu jener Umstellung wohl dadurch veranlasst worden, dass im letzten Theile der Schrift in der Erzählung von der Verpflichtung des Volkes auf das Mosaische Gesetz, neben Esra auch Nehemia genannt war (Neh. 8, 9; 10, 2), von dem bisher noch nichts erwähnt worden; deshalb fand wohl der Redactor es angemessen, vorher aus der Schrift des Nehemia den ersten Theil, die Geschichte der ersten Ankunft Nehemia's in Jerusalem, aufzunehmen, wodurch denn der letzte Theil der Schrift des Esra zwischen die beiden Theile der Schrift des Nehemia gestellt ist.

Von demselben Schriftsteller rühren denn ohne Zweifel auch die bemerkten Zusätze oder Aenderungen im letzten Theile des Buches Nehemia her, und er ist überhaupt der

Digitized by Google

letzte Redactor des ganzen Werkes, welches unsere Bücher Esra und Nehemia umfasst und die Geschichte der Wiederherstellung Jerusalems und des Jüdischen Staates von der Rückkehr der ersten Karavane der Exulanten an, im ersten Jahre des Cyrus, bis wenigstens zum 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus erzählt (536—433 v. Chr.); durch den das Werk seinen gegenwärtigen Umfang und seine gegenwärtige Gestalt erhalten hat.

§. 142 (164). Dieser Schriftsteller hat denn aber für sein Werk grossentheils frühere schriftliche Aufzeichnungen benutzt, und dieselben zum Theil wörtlich aufgenommen, zum Theil etwas überarbeitet, erweitert oder abgekürzt, und zwar sowohl für die Zeit bis zur Vollendung des Tempelbaues, als für die nach derselben; für den letzteren Zeitraum namentlich folgende Schriften:

1) Die eigenen Aufzeichnungen des Esra und des Nehemia über ihre Wirksamkeit und ihre Geschichte, welche sich, nur hin und wieder überarbeitet, noch finden, die ersteren Esr. 7—10; Neh. 7, 73b—10, die letzteren Neh. 1—7, 73a; 11—13[1]).

2) Verschiedene Briefe zwischen Persischen Beamten und Persischen Königen über die Verhältnisse der zurückgekehrten Juden.

390 Diese sind namentlich: a) ein Brief des Rehum, Simsai und anderer Persischer Beamten in Samarien an Artaxerxes, nebst Antwort des Königs darauf, Esra 4, 8—22. Dieser Briefwechsel fällt jedenfalls in die Zeit vor der ersten Ankunft Nehemia's, vielleicht auch noch vor die Ankunft Esra's, sonst in die Zeit zwischen der Ankunft Beider, und zwar bezog er sich auf den Ausbau und die Befestigung der Stadt Jerusalem, während der letzte Redactor, der ihn hier aufgenommen, ihn auf den Tempelbau bezogen hat.

b) Ein Brief anderer Beamten, des Bislam u. A., ebenfalls an Artaxerxes[2]), und c) eine Anklageschrift wider die Juden an Xerxes. Diese beiden Schriftstücke hat er nicht aufgenommen, sondern nur kurze Andeutungen darüber gegeben, Esr. 4, 6. 7, und zwar hat er auch sie auf den Tempelbau bezogen, obwohl sie darauf keine Beziehung können gehabt haben, da derselbe bereits unter Darius Hystaspis vollendet war.

Möglich ist übrigens, dass der Redactor diese drei Briefe schon in einem geschichtlichen Werke über die Verhältnisse der Juden zur Zeit des Xerxes und Artaxerxes Longimanus vorfand; doch lässt sich darüber nichts Sicheres festsetzen.

[1]) Dem letzten Redactor des Ganzen schreibt Ewald die Abfassung des Briefes des Artaxerxes zu, Esra 7, 12—26.

[2]) Unstatthaft ist die Annahme von Ewald (Gesch. Isr. IV, S. 119 f. Anm. 2), dass Bislam, Mithredat und Tabeel (4, 7) Juden, Einwohner von Jerusalem, gewesen seien.

Digitized by Google

Ebenso hat er aber auch für die vorhergehende Geschichte bis zum vollendeten Tempelbau frühere schriftliche Aufzeichnungen benutzt.

So am sichersten das Verzeichniss der mit Serubabel heimgekehrten Exulanten, welches hier Esra 2 mitgetheilt wird, und zwar nach einer anderen Recension, als worin es sich in der Schrift Nehemia's fand. Ob der Redactor es ausserdem noch einzeln vorgefunden und darnach hier aufgenommen hat, oder ob er es auch hier aus einer anderen zusammenhängenden Schrift über die Geschichte der ersten Karavane der Exulanten und über den Tempelbau, worin es schon aufgenommen war, entnommen hat, lässt sich nicht sicher entscheiden. Ewald meint das letztere, da der letzte Theil des beiden Stellen (im Buche Esra und Nehemia) Gemeinsamen (Esra 2, 63—70 [oder 3, 1]; Neh. 7, 65—73) schon reine Geschichtserzählung enthalte. Dieses ist wohl möglich. Wenigstens lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Redactor über den Tempelbau unter Darius eine wohl von einem Zeitgenossen verfasste Geschichtserzählung vorgefunden und benutzt und daraus 5, 4 die communicative Darstellungsweise („wir sagten ihnen die Namen der Männer") beibehalten hat[1]).

Was die Zeit der letzten Redaction des Werkes betrifft, so fällt dieselbe wohl gewiss ziemlich spät, wie sich ausser 391
der Weise der Benutzung der eigenen Aufzeichnungen des Esra und Nehemia besonders daraus schliessen lässt, dass der Schriftsteller gar keine klare und zusammenhangende Kenntniss über das Verhältniss der einzelnen Persischen Könige zu einander scheint gehabt zu haben, und namentlich nicht über die Person und das Zeitalter des Königs Darjavesch, unter welchem, wie er in den geschichtlichen Quellen und auch in den Schriften der Propheten Haggai und Sacharja vorfand, der Tempelbau wieder aufgenommen und vollendet ward.

Nach Esra 4, 24, im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, scheint er voraussetzen, dass dieser Darjavesch später als Artachschaschta (= Artaxerxes Longim.) gelebt habe, scheint also bei ihm nicht an den Darius Hystaspis gedacht zu haben, sondern an den, 100 Jahre später fallenden, Darius Nothus (reg. 423—404); wo wir denn nicht zweifeln können, dass sein eigenes Zeitalter noch geraume Zeit später fällt, wohl nicht vor die Macedonische.

Schon früher ist übrigens bemerkt worden, dass das Werk sich am Anfange (Esra 1, 1) an etwas Vorhergehendes anzuschliessen scheint; und so ist es auch wohl von dem letzten Redactor gemeint gewesen; es sollte die Fortsetzung eines an-

[1]) Ewald (Gesch. Isr. IV, S. 570; vgl. Gött. gel. Anz. 1851, S. 874f.) will statt אמרנא lesen אמרו [LXX εἶπον oder εἴποσαν]. Anders derselbe I, S. 255.

Digitized by Google

deren geschichtlichen Werkes bilden, welches die Geschichte des Volkes Jehova's bis auf das Exil herabgeführt hatte, und zwar wohl nicht unwahrscheinlich unserer Bücher der Könige, an deren Schluss wenigstens der Anfang unseres Werkes sich ganz passend anschliessen würde. Doch wird es von Anderen anders angesehen; s. darüber unten §. 146.

Die Bücher der Chronik.

§. 143 (165). Dieses Werk bildet im Hebräischen Kanon wieder ein Buch, und wird auch von den Juden bei der Zählung ihrer heiligen Bücher stets nur als eins gerechnet, unter dem Titel דברי הימים: Zeitgeschichte, Annalen. Die Griechischen Übersetzer aber haben es in zwei Bücher eingetheilt, und darnach auch die Vulgata, Luther, wie auch die jetzigen gedruckten Ausgaben des Hebräischen A. T. Der Titel des Werkes in der LXX ist *Παραλειπόμενα*, was wohl so gemeint ist, dass
392 darin Sachen enthalten seien, welche die anderen geschichtlichen Bücher auslassen, gleichsam Ergänzungen, Supplemente zu den anderen Büchern. Darnach heisst's auch bei den Lateinern Paralipomenon liber primus et secundus. Doch bemerkt schon Hieronymus, dass eine passendere Bezeichnung für das Werk sein würde: Chronicon totius divinae historiae[1]). Darnach ist denn bei uns — nach Luther — die Benennung Chronik üblich geworden.

Es ist ein geschichtliches Werk, welches von allen Geschichtsbüchern des A. T. den grössten Zeitraum umspannt, sich erstreckend von Adam bis zum Babylonischen Exil oder vielmehr dessen Beendigung durch Cyrus; der Inhalt läuft auf gewisse Weise parallel mit dem Gesammtinhalte der in der ersten und zweiten Abtheilung des Kanons enthaltenen geschichtlichen Bücher, des Pentateuchs und der Prophetae priores. Doch ist der Stoff in sehr verschiedener Ausdehnung behandelt.

[1]) Prol. galeat. in libr. Regg.: Dabre iamin i. e. verba dierum, quod significantius Chronicon totius divinae historiae possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur.

Digitized by Google

Die ersten 9 Capitel (1. Chron. 1—9; bei Luther 1—10) enthalten genealogische Listen von Stammhäuptern und anderen Personen, von Adam an zum Theil bis in die nachexilischen Zeiten hinein mit einzelnen kurzen geschichtlichen und geographischen Notizen; die Angaben in diesen Listen stimmen im Allgemeinen mit denen in den anderen Büchern (dem Pent., Jos., Sam., auch Kön., Ruth, Esra und Neh.) überein, bieten jedoch auch theilweise Erweiterungen und Abweichungen dar, indem neben den anderweitig bekannten Namen viele sonst unbekannte neue mit aufgeführt sind, und mehrere Listen sich überhaupt nur in der Chronik finden (s. bei de Wette §. 187. Anm. b; Bertheau, Chronik, Einl. p. XXIX ff.).

Von Kp. 10 an (Luth. 11) beginnt die ausführlichere Geschichtserzählung und zwar mit dem Tode des Saul und Jonathan, und behandelt die Geschichte David's bis zu Ende des ersten Buches; darauf die Geschichte Salomo's (2. Chron. 1—9); dann die Geschichte des Abfalls der 10 Stämme von Juda, und, indem die Geschichte des Reiches Israel und seiner Könige unberücksichtigt bleibt, die Geschichte der Jüdischen Könige bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (Kpp. 10—36); und endlich die Erlaubniss zur Rückkehr aus dem Exil unter Cyrus (36, 22. 23). Von der Geschichte David's an hat die Chronik viele einzelne Erzählungen mit den Büchern Sam. und Kön. gemein, zum Theil mit wörtlicher Übereinstimmung, zum Theil mit mancherlei Abweichungen, zum Theil auch in verschiedener Reihenfolge, 393
manche andere Erzählungen jener Bücher hat die Chronik nicht, während sie manche enthält, die in diesen vermisst werden, besonders auf den Levitischen Kultus Bezügliches.

[Die parallelen Abschnitte sind folgende:

1. Chron.	10, 1—12	1. Sam.	31.
—	11, 1—3	2. Sam.	5, 1—3.
—	11, 4—9		5, 6—10.
—	11, 10—47	—	23, 8—39.
—	13	—	6, 1—11.
—	14, 1—16	—	5, 11—25.
—	15, 25—29	—	6, 12—16.
—	16, 1—3. 43	—	6, 17—20a.
—	17—19	—	7. 8. 10.
—	20, 1—3	—	11. 1; 12, 29—31.
—	20, 4—8	—	21, 18—22.
—	21, 1—27	—	24.
—	29, 27	1. Kön.	2, 11.
2. Chron.	1, 3—13	—	3, 4—15.
—	1, 14—17 / 9, 25—28	—	10, 26 29.
—	1, 18—2, 17	—	5, 15—32.
—	3—5, 1	—	6; 7, 13—51.
—	5, 2—7, 10	—	8.
—	7, 11—9, 24	—	9—10, 25.
—	9, 29—31	—	11, 41—43.

Digitized by Google

2. Chron. 10—11, 4	1. Kön. 12, 1—24.
— 12, 1—3. 9—16	— 14, 21—31.
— 13, 1. 2. 22. 23	— 15, 1. 2. 7. 8.
— 14, 1. 2; 15, 16—19 . . .	— 15, 11—16.
— 16, 1—6. 11—14	— 15, 17—24.
— 18, 2—34	— 22, 2—35.
— 20, 31—21, 1	— 22, 41—51.
— 21, 5—10. 20	2. Kön. 8, 17—24.
— 22, 1—6	— 8, 25—29.
— 22, 7—9	— 9, 16—28.
— 22, 8	— 10, 12—14.
— 22, 10—23, 21	— 11.
— 24, 1—14. 23—27 . . .	— 12.
— 25, 1—4. 11. 17—28 . .	— 14, 1—14. 17—20.
— 26, 1—4. 21—23	— 14, 21. 22; 15, 2—7.
— 27, 1—4. 7—9	— 15, 33—38.
— 28, 1—4. 26. 27	— 16, 2—4. 19. 20.
— 29, 1. 2	— 18, 2. 3.
— 32, 9—15	— 18, 17—35.
— 32, 20. 21	— 19, 14. 15. 35—37.
— 32, 24. 25. 30—33 . . .	— 20, 1. 2. 12. 13. 20. 21.
— 33, 1—10. 20	— 21, 1—9. 18.
— 33, 21—25	— 21, 19—24.
— 34, 1. 2. 8—28	— 22.
— 34, 29—33	— 23, 1—20.
— 35, 1. 18—24. 26. 27 . .	— 23, 21—23. 28—30.
— 36, 1—4	— 23, 30—34.
— 36, 5. 6. 8	— 23, 36. 37; 24, 1. 5. 6.
— 36, 9. 10	— 24, 8—10. 13. 17.
— 36, 11. 12	— 24, 18. 19.
— 36, 17—20	— 25, 1 ff.
— 36, 22. 23	Esra 1, 1—3a.]

Die Chronik ist in unserm Jahrhundert Gegenstand mannichfaltiger Untersuchungen und lebhafter Streitigkeiten geworden, besonders was ihr Verhältniss zu den anderen geschichtlichen Büchern des A. T. (namentlich Sam. und Kön.) und ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit betrifft.

Die letztere wurde besonders angegriffen von de Wette, Beiträge I (§ 8), Hist. krit. Untersuchung über die Bücher der Chronik. Eichhorn hatte die Ansicht geltend zu machen gesucht, dass die Verfasser der Bücher Sam. und Kön. auf der einen Seite und der Chronik auf der anderen Seite gemeinschaftliche Quellenschriften benutzt haben; so namentlich für die Geschichte David's und Salomo's ältere, kürzere Lebensbeschreibungen dieser Könige, welche namentlich alle diejenigen Erzählungen enthielten, welche die Chronik mit den anderen Schriften gemein hat. Diese Vorstellung bekämpft

Digitized by Google

de Wette, und in der Art, wie sie vorgetragen war, auf überzeugende Weise. Er selbst macht dort geltend, dass der Verfasser der Chronik unsere Bücher Sam. und Kön. benutzt, dass diese von früheren Schriften seine alleinigen Quellen seien, dass er dieselben aber weder auf geschickte noch auf treue Weise benutzt habe, dass er sie theils missverstanden, theils willkürlich verändert und mit Zusätzen versehen habe, und zwar dieses besonders im hierarchischen, Levitischen Interesse. Hiergegen schrieb J. G. Dahler († 1832 zu Strassburg): De librorum Paralipomenon auctoritate atque fide historica. Strassb. u. Leipz. 1819. 8.; und gegen Dahler wieder Gramberg († 1830 zu Züllichau): Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft. Halle 1823. 8.; wo er die gänzliche Unglaubwürdigkeit der Chronik behauptet. [Vgl. noch Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden. Berlin 1832. S. 18 ff.]

Doch sind seitdem wieder von verschiedenen Seiten genauere eingehendere Untersuchungen über die Chronik angestellt worden, über ihren Ursprung wie über ihren geschichtlichen Werth, welche theilweise die völlige Glaubwürdigkeit derselben auch im Einzelnen darzuthun gesucht haben, theilweise wenigstens, wenn sie auch manche Ungenauigkeit oder geschichtliche Unrichtigkeit zugeben, doch die gehässigen Beschuldigungen gegen ein absichtlich verfälschendes Verfahren abzuwehren suchen. So von Keil (Apol. Versuch über die BB. der Chron. und die Integr. des B. Esra. Berl. 1833, u. 394
Einl. i. A. T.), Movers (Krit. Untersuchungen über d. bibl. Chron. Bonn 1834), Hävernick, Welte (von dem der Artikel über die Chron. in Herbst's Einl. ist), Ewald (Gesch. Isr. I, S. 225 ff.), Bertheau (Die BB. d. Chron. erkl. Leipz. 1854), u. A. [Ausser der wieder auf de Wette zurücklenkenden Untersuchung Graf's Stud. und Krit. 1859. S. 467 ff. Geschichtl. Bücher S. 114 ff. (Riehm in Stud. und Krit. 1868 S. 377 f.) vgl. den Artikel von Bertheau über Chronik, Esra und Nehemia in Schenkel's Bibellexicon I, S. 521—532.]

Auch de Wette hat, besonders in der 5. und 6. Aufl. seiner Einleitung, seine früheren Urtheile mehrfach gemildert und modificirt.

§. 144 (166). 1. Was die Zeit der Abfassung betrifft, so zeigt der Schluss des Werkes, dass es nicht vor Beendigung des Babylonischen Exils verfasst sein kann; die Abfassung fällt daher später, nicht bloss als die unserer Bücher Samuel, sondern auch der Könige. Aber wahrscheinlich fällt sie noch bedeutend später. Darauf führen verschiedene Umstände.

a) Die Stellung der Chronik im Hebräischen Kanon führt in eine Zeit nach Nehemia.

Sie hat als geschichtliches Werk ihren Platz nicht im zweiten Theile des Kanons, wie die Bücher Samuel und der Könige, sondern im dritten, als letztes der Ketubim. Dieses macht sehr wahrscheinlich, dass zur Zeit der Abfassung und Bekanntwerdung der Chronik der zweite Theil des Kanons schon gesammelt und geschlossen war, was höchst wahrscheinlich durch Nehemia geschehen ist.

b) 1. Chron. 29, 7 wird — und zwar für die Zeit David's —

Digitized by Google

nach Dariken gerechnet, אדרכנים; dieses war eine Persische Münze, die auch in den Büchern Esra und Nehemia vorkommt; ob dieselbe, wie man zum Theil annimmt, von Darius Hystaspis zuerst ausgegangen war, ist unsicher; aber auf jeden Fall von Persischen Königen.

Jene Stelle zeigt deutlich, dass zur Zeit der Abfassung der Chronik die genannte Goldmünze schon seit geraumer Zeit unter den Juden in Palästina im Verkehr muss gäng und gebe gewesen sein; denn sonst hätte der Schriftsteller nicht auf so unbefangene Weise die Berechnung nach Dariken schon für die Israeliten zu David's Zeit anwenden können, als wäre es schon damals eine herrschende Münze gewesen. Mit Unrecht hat man auf der anderen Seite gemeint (so Movers), aus jener Stelle folgern zu können, dass die Abfassung noch während der Persischen Herrschaft müsse stattgefunden haben,
395 vor Alexander. Diese Folgerung ist durchaus nicht sicher, da natürlich eine einmal im Lande eingeführte und in vielen Exemplaren verbreitete Münze dort noch längere Zeit in Gültigkeit bleiben konnte, auch nachdem die Dynastie, welche sie geprägt hatte, nicht mehr vorhanden war.

c) 1. Chron. 3, 19—24 werden bei der Aufführung des Davidischen Geschlechtes auch schon die Nachkommen Serubabel's mit aufgeführt. Die Stelle ist nicht ganz klar, auch der Text nicht sicher, da die LXX vom Hebräischen Texte abweicht. Doch ist wahrscheinlich der letztere im Allgemeinen wohl der ursprüngliche, s. Bertheau z. d. St. Auch da aber liegt nach der wahrscheinlichsten Erklärung das darin, dass nach Serubabel noch sechs Geschlechter seiner Nachkommen aufgeführt werden, was, wenn wir auf jede Generation 30 Jahre rechnen und auch annehmen, dass keine Mittelglieder ausgelassen seien, uns wenigstens bis gegen das Ende der Persischen Herrschaft hinabführen würde, wenn nicht schon in die Zeit der Griechisch-Macedonischen Herrschaft [1]).

Zu einer noch genaueren Bestimmung gibt der Inhalt der Chronik selbst keine Veranlassung. [Auch Bertheau setzt die Abfassung der Chronik etc. „um 300 v. Chr. oder noch etwas früher."]

Wohl gewiss zu spät ist es, wenn Gramberg (wie schon Spinoza) die Abfassung erst in das Makkabäische Zeitalter setzen will, ungefähr in die Zeit des Antiochus Epiphanes. Dazu findet keine Berechtigung statt.

§. 145 (167). 2. Quellen der Chronik. Nach dem späten Zeitalter der Abfassung können wir schon nicht zweifeln, dass

[1]) [Vgl. Kamphausen's Tabelle in Bunsen's Bibelwerk, I, S. CCCXX und die schon erwähnte Stelle Neh. 12, 22, welche ebenfalls bis auf die Zeit Alexander's des Grossen herabführt.]

Digitized by Google

der Verfasser den Stoff seines Werkes, wenigsten bei weitem dem grössten Theile nach, aus schriftlichen Quellen, älteren geschichtlichen Werken geschöpft hat.

Es ist bekannt, wie häufig der Chronist besonders im zweiten Buche auf andere Werke über die Geschichte der Judäischen Könige verweist, wobei wir nicht wohl zweifeln können, dass er sie wenigstens theilweise auch 396
für dasjenige, was er selbst darüber mittheilt, benutzt hat; und b) dass das von ihm am häufigsten citirte Werk unter dem Titel: Buch der Könige Israels und Judas, Buch oder Geschichte der Könige Israels, und ähnlich, ohne Zweifel dasselbe Werk war, wie das in unseren Büchern der Könige als das Buch der Zeitgeschichte der Könige Judas und der Könige Israels citirte Werk, nicht aber ein davon verschiedenes, wie man zum Theil angenommen hat, auch noch Bertheau, Dillmann (in Herzog's RE. II, 690—695) u. A.

Was ferner das Verhältniss der Chronik zu unseren anderen alttest. Büchern, namentlich Samuel und Könige betrifft, so kann nach dem Zeitalter des Chronisten darüber kein Zweifel sein, dass er diese Bücher gekannt hat, und zwar schon als in öffentlichem Ansehen stehende Schriften, als Bestandtheile einer kanonischen Sammlung heiliger Schriften; und schon darnach können wir von vorne herein als sicher voraussetzen, dass er dieselben auch für sein Werk wird benutzt haben; wie er denn sogar höchst wahrscheinlich die Bücher Samuel einmal ausdrücklich citirt, als דברי שמואל הראה 1. Chron. 29, 29. Die Vergleichung der Bücher selbst lässt auch nicht wohl zweifeln, dass der Verfasser wirklich jene Bücher benutzt hat und dass sie ihm in der Geschichte der Könige vielfach eine Hauptquelle für sein Werk gewesen sind; vgl. de Wette §. 192a. [S. Kuenen's Einleitung I § 46ff. S. 296—321.

§. 146. (168). 3. Den Zweck des Verfassers der Chronik kann man zwar im Allgemeinen dahin bezeichnen, dass er eine kurze übersichtliche Geschichte des Jüdischen Volkes geben wollte, und dasjenige, was die schon bisher in öffentlichem Ansehen stehenden geschichtlichen Bücher enthielten, theils zusammenfassen, theils ergänzen. Unverkennbar hat aber der Verfasser einen bestimmteren Gesichtspunkt als die der Bücher Samuel und der Könige. Einmal ist sein Augenmerk nicht sowohl auf das ganze Bundesvolk der 12 Stämme gerichtet, sondern nur auf das Reich Juda, den Stamm Juda mit Levi, und insbesondere das Davidische Reich und Jerusalem.

Nur in den genealogischen Listen in den ersten Kpp. behandelt er auch

Digitized by Google

die anderen Stämme mit, jedoch auch schon hier mit besonderer Ausführlichkeit Juda, das Davidische Haus und Levi. Seine ausführlichere Geschichtserzählung beginnt erst mit David; und im weiteren Verlaufe nach Salomo's Tode wird zwar der Abfall der 10 Stämme von Juda kurz besprochen; aber die fernere Geschichte der Könige und des Reiches Israel
397 bleibt ganz unberücksichtigt, indem die Schrift nur die Geschichte des Reiches Juda und seiner Könige behandelt.

Dann aber hebt die Chronik hauptsächlich Solches hervor, was sich auf das Verhältniss der Könige zum Mosaischen Gesetze, besonders was sich auf den Levitischen Kultus und namentlich auf den musikalischen Theil desselben bezieht, während sie manches, was die anderen Bücher darbieten, auslässt, z. B. die ganze Jugendgeschichte Davids, die Vorfälle mit der Bathseba und Davids Kindern, 2. Sam. 11—20, über Salomo's Götzendienst und andere Unfälle, 1. Kön. 11, u. a.; s. de Wette §. 190c. Anm. 3.

§. 147 (169). 4. Was im Übrigen die Art und Weise betrifft, wie der Verfasser die Darstellung seiner Quellen sich angeeignet hat, wie sich das in dem Verhältnisse der Darstellung der Chronik zu der von den Büchern Samuel und der Könige zeigt, so deute ich darüber nur noch Folgendes an, was zugleich dazu dient, den secundären Charakter der Chronik zu bestätigen.

a) Vielfach stimmt der Chronist mit der Darstellung dieser Bücher wörtlich überein, und wo er im Einzelnen abweicht, ist das vielfach der Art, dass, was die Chronik gibt, als spätere Emendation erscheint.

Dahin gehören schon die Abweichungen in der Orthographie, wie z. B., dass sich in der Chronik häufig die scriptio plena findet, wo in Büchern Sam. und der Kön. die scriptio defectiva, so דויך statt דוך, u. a.; siehe de Wette §. 189, Anm. d. Ferner, dass Formen in den älteren Büchern, welche in grammatischer und anderer Beziehung etwas Ungewöhnliches, Incorrectes darbieten, in der Chronik in die gewöhnlichen, regelmässigen verwandelt sind; s. de Wette §. 190a, Anm. b; dass statt älterer Städtenamen die in späterer Zeit gewöhnlichen gesetzt werden; dass statt unbestimmterer Ausdrucksweisen bestimmtere gesetzt sind.

b) Mitunter sind statt solcher Ausdrucksweisen, welche bei späterer mehr ausgebildeter dogmatischer Anschauung nicht angemessen erschienen oder Anstoss darbieten konnten, andere gesetzt, bei denen das nicht der Fall war.

Statt 2. Sam. 24, 1: „Und der Zorn Jehova's ergrimmte abermals über Israel, und er reizte David unter ihnen, indem er sprach: „Auf, zähle Israel"

Digitized by Google

heisst es 1. Chron. 21, 1: „Und der Satan stand auf wider Israel und reizte David, Israel zu zählen"; s. de Wette §. 190 c, Anm. 1.

c) Mitunter scheint auch der Fall gewesen zu sein, dass dem Verfasser der Chronik selbst der von ihm vorgefundene Ausdruck nicht mehr recht klar war, und dass, indem er 398
denselben bestimmter und deutlicher zu gestalten suchte, dies auf eine nicht ganz genaue und richtige Weise geschah.

So wenigstens wohl in folgendem Falle. 1. Kön. 10, 22 heisst es, Salomo habe im Meere ein Tarsisschiff gehabt, welches ihm alle drei Jahre Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen brachte; und zwar lässt sich aus ib. 9, 26—28 entnehmen, dass dasselbe seine Station an dem Edomitischen Hafen Ezion-Geber bei Elath am Arabischen Meerbusen hatte und von dort auslief, um jene Producte aus Ophir zu holen. Es kann daher in der ersteren Stelle der Ausdruck Tarsisschiff nur, wie öfter, als Bezeichnung eines grösseren Seeschiffes überhaupt gemeint sein. Und so noch deutlicher 1. Kön. 22, 49, der König Josaphat habe Tarsisschiffe angefertigt, um gen Ophir nach Gold zu gehen, die aber zu Ezion-Geber zertrümmert seien. Der Verfasser der Chronik hat aber an beiden Stellen den Ausdruck „Tarsisschiffe" im bestimmteren Sinne von Schiffen gefasst, die wirklich nach Tarsis gingen, und es demgemäss an beiden entsprechenden Stellen dargestellt, 2. Chron. 9, 21: „Die Schiffe des Königs (Salomo) fuhren gen Tarsis u. s. w."; ib. 20, 36. 37, Josaphat, der König von Juda, habe sich mit dem Israelitischen Könige Ahasja verbündet, „um Schiffe zu bauen, nach Tarsis zu gehen, und sie baueten Schiffe zu Ezion-Geber: — die Schiffe aber wurden zerbrochen und vermochten nicht nach Tarsis zu gehen". Allein Israelitische oder Phönicische Schiffe, die nach Tarsis gehen sollten, konnten ihre Station nicht in einem Hafen des Arabischen Meerbusens haben; wohl aber, wenn sie nach Ophir gehen sollten. Die Bemerkung aber 1. Kön. 9, 28, dass das Schiff nach Ophir gehen sollte, ist in der Chronik ausgelassen, da sie zu jener Auffassung des Ausdrucks Tarsisschiffe in keiner Weise würde gepasst haben.

§. 148 (170). 5. Wie in dem eben angeführten Beispiele, so ist auch sonst wohl öfters der Fall, dass die Darstellung der Chronik keine ganz genaue ist; und wo die Vergleichung der älteren kanonischen Bücher, namentlich Samuel und der Könige, uns zu Gebote steht, sind wir verpflichtet, für die Bildung unseres Urtheils diese zu Grunde zu legen, von ihnen auszugehen. Aber keineswegs sind wir berechtigt Alles, was die Chronik über diese hinaus enthält, für ungeschichtlich oder gar für rein willkürliche Änderungen oder Erweiterungen zu halten, sondern haben es im Allgemeinen zu betrachten als vom Chronisten [mittelbar] aus anderen älteren [oder jüngeren] Quellen geschöpft, meistens [richtiger: zum Theil] denselben,

Digitized by Google

welche auch für die Bücher Samuel und besonders der Könige benutzt sind.

Man muss allerdings zugeben, dass auf die ganze Auffassung und Darstellung der Begebenheiten der Gesichtspunkt und die Anschauungsweise des
399 späteren Schriftstellers nicht ohne Einfluss geblieben ist. Das ist namentlich der Fall gewesen in Ansehung der Reden der hier auftretenden Personen, die in der vorliegenden Form zum Theil vom Schriftsteller componirt sind; und dabei sind denn auch für die älteren Zeiten einzelne Beziehungen und Verhältnisse hineingekommen, die erst später ins Leben getreten sind, wie z. B. auf diejenige Gestaltung des Gottesdienstes und der ganzen Gesetzgebung, die erst mit dem Deuteronomium die herrschende geworden ist. Aber dabei ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die alten Schriftsteller in der Wiedergebung der Reden Anderer überhaupt mit grösserer Freiheit verfuhren, als moderne Geschichtsschreiber; und so kann von daher kein Grund zur Verdächtigung der geschichtlichen Treue der Chronik im Allgemeinen entnommen werden. Wenn wir über die in der Chronik behandelten Zeiten und Verhältnisse nur dieses Werk allein als geschichtliche Quelle besässen, so würde sie uns allerdings durchaus kein vollständiges und genaues [vielmehr ein sehr schiefes, vielfach ganz ungeschichtliches] Bild derselben darbieten; aber neben den andern Büchern gibt sie uns sehr schätzbare und wichtige Ergänzungen zu den Berichten dieser, mit einer Menge wichtiger Nachrichten, welche dazu dienen, die letzteren sowohl im Allgemeinen, als auch im Einzelnen zu vervollständigen.

§. 149 (171). 6. Verfasser. Verhältniss zu den Büchern Esra und Nehemia. Schon früher ist bemerkt, dass der Schluss der Chronik (2. Chron. 36, 22f.) wörtlich mit dem Anfange des Buches Esra (1, 1–3a) übereinstimmt. Dieses hat wohl zunächst Veranlassung gegeben, dass, indem man dem Esra das nach ihm benannte Buch als Verfasser beilegte, man ihn auch für den Verfasser der Chronik hielt[1]). Dieses hat Movers dahin modificirt, dass die Chronik und unser Buch Esra von demselben Schriftsteller verfasst seien und zwar ursprünglich als ein fortlaufendes Werk, welches erst später in zwei verschiedene Bücher gesondert sei. Dieses haben denn andere Gelehrte, indem sie die Zusammengehörigkeit unserer Bücher Esra und Nehemia erkannten, auch mit auf dieses letztere ausgedehnt, dass nämlich die Chronik und die Bücher Esra und Nehemia ursprünglich als ein fortlaufendes geschichtliches Werk geschrieben, und dieses erst später in 3 Bücher gesondert sei;

[1]) So schon der Talmud (s. §. 139, Anm. 1) und die meisten Rabbinen: und nicht minder Theodoret und die meisten späteren christlichen Theologen, wie besonders Carpzov, später Eichhorn, und in neuester Zeit noch Hävernick, Keil (Einl.), Welte u. A.

Digitized by Google

wobei man denn jene Verse sowohl als Schluss des ersten — der Chronik — als auch als Anfang des zweiten, des Buches Esra, stehen liess[1]).

Diese Annahme hat allerdings Manches für sich. Unver- 400
kennbar ist, und besonders Bertheau (Commentar, S. XV—XX.) hat es gründlich nachgewiesen, wie die Chronik mit den Büchern Esra und Nehemia sowohl in der ganzen Anschauungsweise und Behandlung der Geschichte, als auch in vielem Einzelnen in Darstellung und Sprache so viel Verwandtes darbietet, dass sich darnach allerdings mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass sie mit diesen Büchern denselben Verfasser oder Redactor hat. Gleichwohl ist mir sehr problematisch, ob die Ansicht in der vorgetragenen Gestalt richtig ist. Wenn es sich so verhielte, so würde sich immer nicht recht begreifen lassen, was diejenigen, welche nun das grosse Werk in verschiedene Bücher trennten (und das müsste man sich wohl denken als zugleich[2]) mit der Einreihung derselben in den Kanon geschehen), sollte veranlasst haben, jene fraglichen Verse zugleich als Schluss des einen und als Anfang des andern zu behalten. Keil hatte früher (im „Apol. Versuch") die Ansicht aufgestellt, dass die fraglichen Verse ursprünglich der Chronik als Schluss angehört haben, und Esra sie von dort an den Anfang seiner Schrift herübergenommen habe. Diese Annahme ist freilich schon nach unsern bisherigen Untersuchungen unstatthaft; auch geben die Verse gar keinen ordentlichen Schluss, wie man ihn für ein Werk wie die Chronik erwarten würde, so dass nicht wahrscheinlich ist, dass sie zu dem Ende ursprünglich concipirt seien. Dagegen haben sie als Anfang unserer Bücher Esra und Nehemia etwas sehr Angemessenes, zumal wenn wir annehmen, dass der Schriftsteller sich dieses Werk wie eine Fortsetzung eines die vorhergehende Geschichte behandelnden Werkes gedacht hat, wie unserer Bücher der Könige.

[1]) So Zunz (Gottesdienstliche Vorträge der Juden. Berlin 1832, S. 18 ff.), Ewald, Bertheau, Dillmann, Davidson [und mit Recht fast alle neueren Forscher.]

[2]) [Die richtige Vorstellung ist ohne Zweifel nach der Stellung der Bücher im Kanon und nach der Wichtigkeit des Inhaltes diese, dass zuerst die verhältnissmässig unentbehrlicheren Bücher Esra und Nehemia Aufnahme in den Kanon fanden, zu einer späteren Zeit dann auch der Anfang des Werkes oder die Chronik.]

Digitized by Google

Auch mir ist sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser der Chronik derselbe ist mit dem letzten Redactor der Bücher Esra und Nehemia. Aber ich glaube, dass die Sache sich so verhält, dass er früher die Bücher Esra und Nehemia redigirt hat, als Fortsetzung der Geschichtserzählung der schon im Kanon befindlichen geschichtlichen Werke, zunächst der
401 Bücher der Könige und im Anschlusse an dieselben, dass er dann später auch die Chronik geschrieben und hier die Anfangsverse jenes Werkes auch als Schluss für dieses letztere herübergenommen hat. Ein am Ende der Persischen oder am Anfange der Griechischen Herrschaft lebender Jüdischer Schriftsteller konnte es auch leichter für ein dringendes Bedürfniss halten, die nach-exilische Geschichte im Zusammenhange, zur Fortsetzung der schon in kanonischem Ansehen stehenden Bücher der Könige, zu entwerfen, als Ergänzungen zu diesen letzteren über die vor-exilische Geschichte zu sammeln.

Als Verfasser aber beider Werke haben wir uns ohne Zweifel einen der Leviten zu Jerusalem zu denken, und nicht unwahrscheinlich, wie Ewald und Bertheau wollen, einen der Levitischen Sangmeister; darauf führt das grosse Interesse, welches er überall für die Leviten (selbst mehr als gerade bestimmt für die Priester) beweist, und namentlich für die Levitischen Sänger und den musikalischen Theil des Kultus.

Das Buch Esther.

§. 150 (172). Der Inhalt des Buches ist dieser. Ein Persischer König Ahasverus (Achaschverosch) — ohne Zweifel ist Xerxes gemeint, s. oben §. 138) gab im 3. Jahre seiner Regierung ein grosses Gastmahl, zuerst 180 Tage lang den Grossen seines Reiches, dann 7 Tage lang dem ganzen Volke von Susan; am letzten Tage befahl er seinen sieben Verschnittenen, die Königin Vasthi, welche auch im Palaste für die Weiber ein Festmahl gab, vor ihn zu bringen, um den Völkern und Obersten ihre Schönheit zu zeigen. Als aber die Königin sich weigerte zu kommen, liess er durch den Rath seiner Gesetzkundigen und Obersten, besonders eines gewissen Memuchan, sich bestimmen, durch ein königliches Edict die Vasthi ganz von sich zu entfernen,

Digitized by Google

da man besorgte, ihr Beispiel möchte auch nachtheilig auf den Gehorsam anderer Weiber gegen ihre Männer wirken, worauf der König Briefe in alle Landschaften seines grossen Reiches, je in der Sprache der einzelnen, sandte, mit dem Befehl, dass jeglicher Mann Herr in seinem Hause sein solle (Kp. 1). Hierauf wurden die schönsten Jungfrauen im Lande zusammengesucht, nach der Burg Susan gebracht, und jede nach zwölfmonatlicher Reinigungszeit vor den König geführt, dass er daraus sich die ihm wohlgefällige zur Königin bestimme; seine Wahl traf im 7. Jahre seiner Regierung eine 402
Jüdin, mit Namen Hadassa oder Esther, die Pflegetochter eines Mardochai, ihres Vetters, eines Benjaminiters, auf dessen Rath sie ihre Jüdische Abkunft nicht entdeckte; sie ward also zur Königin bestimmt (2, 1—20). Mardochai hatte bald darauf Gelegenheit, einen meuchelmörderischen Anschlag zweier Thürhüter gegen den König zu entdecken, den er durch Esther dem Könige kund that, worauf die Meuterer aufgehängt wurden, und die Sache in die Reichsannalen geschrieben ward (2, 21—23).

Darnach erhob der König einen gewissen Haman zum Obersten in seinem Reich, vor dem alle Knechte des Königs sich, dem Befehl des Königs gemäss, beugen und niederwerfen mussten. Da aber Mardochai sich dazu nicht verstand, fasste Haman grossen Grimm gegen ihn und sein Volk, und bewog den König, indem er ihm für seine Schatzkammer 10,000 Talente Silber anbot, die der König jedoch ihm selbst überliess, ein Edict zu geben, das in die sämmtlichen Provinzen des Königs verbreitet ward, wonach an einem und demselben Tage, dem 13. des Monats Adar, im 12. Jahre des Königs, alle Juden, alt und jung, sollten umgebracht und ihr Gut geplündert werden (Kp. 3).

Dieses Ediet erregte die grössten Wehklagen unter allen Juden in allen Provinzen; Esther hörte von dem Edict aber erst durch Mardochai, der in Sack und Asche gekleidet mit kläglichem Geschrei bis an die königliche Pforte kam. Sie fand es anfangs schwierig, etwas für ihre Volksgenossen beim Könige zu thun, da sie schon seit 30 Tagen nicht zum Könige gerufen war, und sich fürchtete, ungerufen ihm zu nahen; doch wusste Mardochai ihren Entschluss zu wecken. Nachdem sie, ebenso wie Mardochai mit den anderen Juden in Susan, drei Tage lang gefastet hat, stellt sie sich in den inneren Hof des Königs, wird vom Könige gnädig angenommen, erbittet sich von ihm auf sein Begehren, dass der König mit Haman den Tag bei ihr speisen möge; und als bei Tische der König sie von neuem nach ihrem Begehren fragt und verspricht, es ihr bis zur Hälfte seines Königreiches zu bewilligen, bittet sie den König noch einmal, mit Haman zu ihr zu kommen, zu dem Mahle, das sie für sie zurichten werde (4, 1—5, 8). Inzwischen wurde Haman von neuem erbittert über Mardochai, der an der Pforte des Königs vor ihm nicht aufstand, und liess auf Zureden seiner Frau einen Baum, 50 Ellen hoch, aufrichten, indem er den König am andern Morgen zu bereden dachte, Mardochai daran aufzuhenken (5, 9—14). In der Nacht aber hatte der König, da er nicht schlafen konnte, sich aus den Reichsannalen vorlesen lassen, und war hier auf die Erzählung von der früher durch Mardochai angegebenen und vereitelten Meuterei der beiden Thürhüter gegen seine, des Königs, Person gekommen. Da er hörte, dass ihm dafür nichts erwiesen sei,

Digitized by Google

fragte er Haman, der so eben kam, um des Königs Befehl zu Mardochai's Aufhenkung auszuwirken, was mit dem Manne zu thun sei, dessen Ehre der König beliebe. Haman, in der Meinung, der König denke an ihn, nannte die höchsten Ehrenerweisungen, die er denn auch alsbald an Mardochai ausführen lassen musste, zu seinem bitteren Verdruss (Kp. 6).

403 Als Haman nun mit dem Könige bei der Esther speisete, und der König seine Frage an Esther, was ihr Begehren sei, wiederholte, bat sie ihn, ihr das Leben sammt ihrem Volke zu schenken, und bezeichnete auf die weitere Frage des Königs den Haman als den, der ihnen das Unheil bereitet. Als der König darauf sich einen Augenblick entfernte und bei seiner Rückkehr den Haman vor dem Polster der Esther knieend fand, indem er sie um sein Leben anflehte, ward er sehr erbittert und liess denselben sogleich an den Baum aufhenken, den Haman in seinem Hause für Mardochai hatte aufrichten lassen (Kp. 7); das Haus Haman's gab der König der Esther, und diese setzte den Mardochai darüber, dem der König seinen Ring gab, welchen er dem Haman abgezogen hatte (8, 1. 2). Auf die weitere [mit neuer Lebensgefahr verknüpfte, vgl. 8, 4 mit 4, 11; 5, 1. 2] Bitte der Esther gestattete der König ihr und dem Mardochai, zur Vereitelung des früheren Edictes von der Vertilgung der Juden Maassregeln in seinem Namen, welche sie wollten, zu treffen; worauf Mardochai am 23. des 3. Monats an die Juden und Statthalter der 127 Landschaften des Königs Briefe, mit dem Ring des Königs untersiegelt, schreiben liess, worin der König den Juden aller Orten gestattete, sich zu versammeln, für ihr Leben zu stehen und alles Volk, dass sie befeinden würde, sammt Kindern und Weibern umzubringen und ihr Gut zu rauben, an dem früher zu ihrer Vertilgung angesetzten Tage, dem 13. des 12. Monats Adar.

Dieses Edict erregte Freude und Jubel in Susan, sowie unter den Juden in allen Landschaften, wohin es gesandt ward; und viele Einwohner der Länder wurden aus Furcht vor den Juden selbst Juden (Kp. 8). Dieses hatte nun auch die Wirkung, dass, als jener gefürchtete Tag herankam, die Juden sich in allen Städten zum Widerstand gegen ihre Widersacher versammelten, und dass sie, da sie von den Beamten des Königs aus Furcht vor Mardochai unterstützt wurden, alle ihre Feinde tödteten. In Susan erwürgten sie an dem einen Tage 500 Mann, und da Esther daran noch nicht genug hatte, bewilligte ihr der König, dass die Juden auch den folgenden Tag, den 14. Adar, ebenso verfahren könnten, wo denn noch 300 Mann erwürgt, und die 10 Söhne Haman's an den Baum gehenkt wurden. In den übrigen Ländern des Königs wurden an dem einen Tage (dem 13. Adar) durch die Juden 75,000 Mann ihrer Feinde getödtet; an die Beute legten sie jedoch ihre Hand nicht. Der folgende Tag nach dieser Metzelei (in Susan der 15., in den Provinzen der 14. Adar) wurde als Tag des Gastmahls und der Freude gefeiert (9, 1—19). Darauf schrieb Mardochai diese Geschichte auf; er und Esther sandten Briefe in alle Persischen Landschaften, mit dem Befehl an alle Juden, für alle Zeiten den 14. und 15. Adar jeglichen Jahres zu feiern, als die Tage Purim, von פּוּר, pers. „das Loos", in Beziehung auf das Loos, welches nach 3, 7 Haman in Absicht auf sein Vorhaben zur Vertilgung der Juden geworfen hatte (9, 20—32).

Digitized by Google

Zuletzt (Kp. 10) wird dann noch die Macht und Grösse des Ahasverus wie die des Mardochai hervorgehoben, und bemerkt, dass darüber in der „Zeitgeschichte der Könige der Meder und Perser" geschrieben stehe.

§. 151 (173). Dies ist der wesentliche Inhalt des Buches, 404
welches nach der darin die Hauptrolle spielenden Person das Buch Esther heisst, מגלת אסתר. Es ist im Hebräischen Kanon eine der sog. מגלות, die an gewissen Festtagen besonders vorgelesen werden, und zwar dieses Buch am Purimfeste, dem 14. und 15. Adar, da es den Ursprung dieses Festes erzählt; bei den Juden heisst es auch מגלה κατ' ἐξοχήν. Die späteren Juden legen überhaupt auf dieses Buch grossen Werth, stellen es zum Theil der Thora an die Seite und ziehen es allen anderen Ketubim und selbst den Nebiim vor.

Moses Maimonides spricht die Meinung aus, in den Tagen des Messias würden alle Nebiim und Ketubim abgeschafft werden, mit Ausnahme des Buches Esther, welches eben so dauerhaft sei, wie die Thora und das mündliche Gesetz, die nie untergehen würden (s. Carpzov, Introd. I, 366).

Doch finden sich Spuren, dass es früher auch bei den Juden nicht allgemein so hoch gestellt sein kann.

Der Jerusalemische Talmud sagt, über die Einführung des Purimfestes durch Esther und Mardochai hätten 85 Älteste, worunter mehr als 30 Propheten, als über eine Neuerung wider das Gesetz gespottet; was nothwendig voraussetzt, dass es früher nicht allgemein bei den Juden in so grossem Ansehen, wie später, kann gestanden haben.

Mehr Bedenken hat das Ansehen des Buches in der christlichen Kirche gefunden. So finden wir bei den Kirchenvätern bestimmte Zeugnisse, dass es in den ersten Jahrhunderten, zwar nicht in der Lateinischen, aber in der Griechischen Kirche, zum Theil gar nicht als kanonisch angesehen, zum Theil unter die Bücher zweiter Klasse, zugleich mit unsern alttestamentlichen Apokryphen, gerechnet ist. Noch Junilius (de partibus legis divinae, Kp. 3) schreibt, dass zu seiner Zeit (im 6. Jahrhundert) sehr gezweifelt wurde, ob das Buch Esther in den Kanon gehöre. Diese Bedenklichkeiten sind aller Wahrscheinlichkeit nach in der christlichen Kirche davon ausgegangen, dass man an dem ganzen in ihm herrschenden Geiste Anstoss nahm und meinte, ihm desshalb nicht den Charakter einer heiligen kanonischen Schrift beilegen zu können. Später hat Niemand stärkeren Anstoss daran genommen als Luther.

De servo arbitrio: Liber Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur. Vgl. Tischreden

Digitized by Google

406 (W. A. XXII, 2080: Und da der Doctor das andere Buch der Makkabäer corrigirte, sprach er: Ich bin dem Buche und Esther so feind, dass ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.

Nicht minder haben Semler u. A. an dem Geiste des Buches Anstoss genommen, wie denn auch der katholische Theologe Sixtus Senensis (Biblioth. sancta) es zu den deutero-kanonischen Büchern gerechnet haben will.

Doch hat es auch nicht an christlichen Theologen, sowohl katholischen, als protestantischen, gefehlt, welche solche Vorwürfe gegen dasselbe für durchaus ungerecht erklären und in ihm nichts finden, was dem Geiste der Heiligkeit entgegen wäre, oder weshalb es den übrigen Büchern der heiligen Schrift nicht sollte gleichgestellt werden.

So z. B. entschieden Carpzov u. A., auf gewisse Weise auch noch Hävernick. Dieser erkennt zwar an, was von vielen, auch christlichen Auslegern nicht anerkannt wird, dass allerdings die hier handelnden Hauptpersonen, wie Esther und Mardochai, schon deutlich das Gepräge des späteren entarteten Judenthums an sich tragen, ohne theokratische Frömmigkeit oder gar Begeisterung; aber das Buch gehe auch auf nichts weiter aus, als eben eine einfache, getreue Darstellung der Ereignisse und Charaktere zu geben, ohne etwas zu verschönern, ohne das Bewusstsein der Verlassenheit von Gott, worin jene Zeit stand, heuchlerisch zu verdecken und den Begebenheiten ein ihnen fremdes Colorit zu geben.

Allein bei unbefangenem Lesen lässt sich durchaus nicht verkennen, dass der Verfasser selbst an den Charakteren und der Handlungsweise seiner Jüdischen Volksgenossen, der Esther und des Mardochai, ein besonderes Wohlgefallen findet, dass die Sinnesart, welche sie kundgeben, ihm als die rechte, ihres Volkes würdige, erscheint; dann aber lässt sich mit Wahrheit behaupten, dass in dem Buche ein sehr engherziger, Jüdischer Rache- und Verfolgungsgeist herrscht, und keine andere Schrift des A. T. von dem Geiste des Evangeliums so fern ist, wie diese.

Auffallend ist auch, und zur Charakteristik des untheokratischen Gestes der Schrift dienend, dass in dem ganzen Buche nicht ein einziges Mal der Name Gottes genannt wird, weder אלהים noch יהוה, da es doch dem Verfasser bei dem Gegenstande seines Werkes keineswegs an Gelegenheit fehlte, Gott zu nennen, die Geschichte in eine Beziehung zu Gott zu stellen, und es ganz verkehrt ist, wenn Hävernick [II. 1. S. 359] sagt, es liege in der Natur der Sache, dass der Gottesname im Buche nicht erscheine. [R. Aben-Esra lehrte von der Weglassung des Gottesnamens (vgl. Carpzov, Introd. in libros hist. V. T. p. 359), studio id factum, ne nomen Dei apud Persas idololatras profanaretur. Besser denkt Riehm (Stud. und Krit. 1862, S. 407 f.)

Digitized by Google

an absichtliche Weglassung des Gottesnamens zur Verhütung von Profanation beim Purimfeste, da der Verfasser sein Buch (vgl. 9, 29) zum Vorlesen bei den fröhlichen Festmahlzeiten bestimmt habe.]

§. 152 (174). Mehr zweifelhaft kann man über den ge- 406
schichtlichen Charakter des Buches sein. [Treffend bezeichnet Nöldeke (Alttest. Lit. S. 83 ff.) das von Unwahrscheinlichkeiten und Unmöglichkeiten wimmelnde Buch als einen nicht ungeschickt geschriebenen Roman, der die Feier des ursprünglich wohl rein Persischen Purimfestes für die Juden begründen und empfehlen wollte.]

Für Dichtung hat besonders zuerst Semler das Buch erklärt, dem Andere zum Theil ganz gefolgt sind, zum Theil wenigstens darin, dass sie die Geschichtserzählung für sehr ausgeschmückt und wenig treu halten. Andere aber haben sie wieder in jeder Beziehung als treu und geschichtlich zu rechtfertigen gesucht; so zuletzt besonders Hävernick, auch Mich. Baumgarten, De fide libri Estherae 1839, Keil, Joh. Ans. Nickes (Benediktiner zu Rom), De Estherae libro et ad eum quae pertinent vaticiniis et psalmis libri tres, Pars prior (Rom 1856), Cp. 2: De historica libri Estherae auctoritate, p. 17—71 (unbedeutend). [Vgl. auch Stähelin's Specielle Einleitung §. 51. 52.] Dagegen vgl. aber besonders de Wette, Ausg. 5 u. 6. §. 198 a Anm. b. [Kuenen's Einleitung I §. 55 und Reuss in Schenkel's Bibellexikon II, S. 197 ff.]

Für den geschichtlichen Charakter scheint die Hervorhebung vieler speciellen Züge zu sprechen, namentlich die Nennung vieler einzelnen sonst unbekannten Personen, wie z. B. 1, 10 der sieben Verschnittenen und 1, 14 der sieben höchsten Beamten des Xerxes, 9, 7—9 der zehn Söhne Haman's u. a. Auch scheinen die Sitten und Einrichtungen am Persischen Hofe wenigstens zum Theil treu und lebendig geschildert zu sein. Allein das Ganze ist der Art, dass der unbefangene Beurtheiler es nicht für reine Geschichtserzählung wird halten können. Ich mache nur auf Folgendes aufmerksam.

a) Wie lässt es sich denken, dass, wenn der Persische Despot auch, durch einen Günstling gereizt, den Vorsatz gefasst hätte, alle Juden in seinem Reich auszurotten, er dieses würde 12 Monate früher, als die Ausführung stattfinden sollte, in allen Provinzen seines Reiches durch königliche Ausschreiben haben bekannt machen lassen, und nicht blos heimlich für die Statthalter, sondern für die Völker selbst (Kap. 3)?

Man hat, um dieses zu erklären, sich die Sache so gedacht, es sei auf eine Austreibung der Juden aus dem Persischen Reiche abgesehen gewesen; Haman habe selbst beabsichtigt, durch frühe Bekanntmachung des Befehls die Juden zu veranlassen, sich durch die Flucht zu retten, um dann desto eher

Digitized by Google

ihre Besitzungen der Regierung anzueignen; nur was nicht entrinnen konnte, sollte dann niedergemacht werden. Allein in der Erzählung findet sich auch nicht die geringste Andeutung, wie man bei der sonstigen Umständlichkeit doch wohl erwarten würde, dass die Juden nun veranlasst worden wären, auf die Flucht zu denken. Zu erwägen ist auch, was gewöhnlich ganz unbeachtet bleibt, dass zu den Persischen Provinzen der Zeit auch Judäa gehörte, welches damals wieder fast ganz von Juden bewohnt war. So hätte der König
407 demnach auch hier durch sein Edict die Vertilgung aller Juden, also fast aller Bewohner des Landes angeordnet und 12 Monate vorher angekündigt; das ist in der That schwer zu glauben.

b) Nicht minder unglaublich ist, dass, als der König nachher jenen Befehl bereute und ihn doch nicht zurücknehmen konnte, bloss der Umstand, dass durch ein zweites Edict den Juden Erlaubniss ertheilt ward, sich gegen ihre Feinde und Angreifer zu vertheidigen, sollte den Erfolg gehabt haben, dass Alles in allen Landen den Juden unterlag, dass sie 75,000 Mann — gleichfalls Unterthanen des Königs — tödteten. Wenn auch die Beamten des Königs aus Furcht vor dem jetzigen Günstlinge Mardochai sie begünstigten, so konnten dieselben doch, schon nach dem ersten nicht widerrufenen Edict des Königs sie nicht auf thätige Weise unterstützen. Ganz und gar unnatürlich ist auch, dass, nachdem die Juden in Susan an dem einen Tage, auf den das erste Edict des Königs ihre Ermordung befohlen hatte, schon 500 ihrer Widersacher getödtet hatten, der König nun auf Bitten der in der Rachsucht und ihrem Blutdurst noch nicht befriedigten Esther sollte durch ein Edict gestattet haben, dieses Blutbad auch den folgenden Tag[1]) fortzusetzen, wo auf die Juden selbst kein Angriff mehr gestattet war.

c) Sehr schwer zu glauben ist auch, dass ganz Susan, wie durch das erste königliche Edict unter Haman in Schrecken, so durch das zweite, das des Mardochai, sollte in so grossen Jubel gekommen sein, wie es nach 3, 15; 8, 15 erscheint.

d) Etwas sehr unwahrscheinliches hat es, dass der König in alle Landschaften des Reichs ein besonderes Edict sollte erlassen haben, mit dem Befehle, dass jeder Mann Herr in seinem Hause sein sollte (1, 22).

[1]) [Diesen zweiten Schlachttag braucht der Verfasser, um die Sitte der Landjuden mit der städtischen Festfeier (vgl. 9, 16 ff.) auszugleichen. Besonderer Blutdurst folgt daraus ebensowenig, als aus der absichtlichen (vgl. 4, 14) Verschweigung des Gottesnamens besondere Gottlosigkeit.]

Digitized by Google

e) Nicht ohne grosse Schwierigkeit und Unklarheit ist auch, wie Esther als königliche Gemahlin so lange vor dem Hofe, vor dem Könige und Haman selbst sollte ihre Abkunft haben verbergen können, wie in der Geschichte dargestellt wird.

Was dagegen am meisten für die Geschichtlichkeit des Inhaltes im Allgemeinen spricht, ist das Purimfest selbst, welches zum Andenken an diese Begebenheit gefeiert wird.

Erwähnt wird dasselbe schon 2. Makk. 15, 36, wo es heisst, es sei festgesetzt worden, dass der Sieg über Nikanor jedes Jahr gefeiert werden solle, am 13. Adar, am Tage vor der ἡμέρα Μαρδοχαϊκή. Wahrscheinlich ist es 408 auch Joh. 5, 1 gemeint (ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων).

Dieses Fest, wie es gefeiert wird, setzt allerdings die Begebenheit unseres Buches voraus. Doch wäre möglich, dass es ursprünglich eine etwas andere, oder eine allgemeinere Bedeutung gehabt hätte[1]), etwa in Bezug auf die Befreiung des Volkes aus dem Exil, oder ähnlich, und dass erst eine spätere Vorstellung ihm die bestimmte Beziehung auf eine einzelne Errettung, wie sie in diesem Buche erzählt wird, gegeben hätte. Der an sich dunkle Name פורים wird hier, wie schon bemerkt, erklärt nach dem Pers. als Loose, und zwar abgeleitet von dem Loose, welches Haman geworfen habe, um die Zeit für die Vernichtung der Juden zu bestimmen (3, 7; 9, 24). Allein was dort von dem Looswerfen Haman's erzählt wird, ist für die Begebenheit selbst etwas sehr unwesentliches, das kaum zur allgemeinen Kenntniss, zumal der Juden, kommen konnte, so dass mir wenigstens sehr zweifelhaft ist, ob diese Ableitung des Namens wirklich eine geschichtliche, authentische ist. Ueberhaupt, wenn dem Buche Geschichtliches zu Grunde liegt, was allerdings nicht unwahrscheinlich ist, so lässt sich doch nicht leicht ermitteln, was und wie viel dieses gewesen sei.

§. 153 (175). Auch über den Verfasser und die Zeit der Abfassung des Buches lässt sich etwas genaueres mit einiger Sicherheit nicht leicht ermitteln. Der Talmud (Baba bathra 15b) schreibt es der grossen Synagoge zu, Aben-Esra und die

[1]) [Ein nur nach Muthmaassung zu bestimmender geschichtlicher Kern der Haman-Esther-Sage lässt sich festhalten, wenn auch das bei den Juden aufgekommene Volksfest gar nichts damit zu schaffen hat und lediglich einer Persischen Festsitte seinen Ursprung verdankt. Vgl. Lagarde's Gesammelte Abhandlungen. Leipzig 1866. S. 161—165, Kuenen, Godsdienst II S. 372 ff.]

Digitized by Google

meisten Rabbinen legen es dem Mardochai bei; so auch manche christliche Theologen.

Man meint nämlich, das Buch selbst bezeichne sich als eine Schrift des Mardochai, 9, 20. 32. Auch de Wette (§. 199) meint, dass der Verfasser dort sich als den Mardochai bezeichnen wolle. Allein das scheint doch nicht der Fall zu sein. Jene Stellen reden zwar von einer Schrift, worin Mardochai die Begebenheit erzählt und die Einsetzung des Festes angeordnet habe. Doch scheint der Verfasser nicht gerade andeuten zu wollen, es sei das eben dieses sein Buch selbst gewesen.

Dass die Abfassung unseres Buches nicht in diese frühe Zeit fällt, lässt sich nach dem ganzen schriftstellerischen Charakter sicher schliessen, aller Wahrscheinlichkeit nach erst
409 nach dem Persischen Zeitalter, vielleicht noch bedeutend später. Ob es in Palästina geschrieben ist, oder in Persien selbst, wage ich nicht zu bestimmen. Jedenfalls scheint der Verfasser Gelegenheit gehabt zu haben, sich mit den Einrichtungen und Sitten am Hofe Orientalischer Fürsten bekannt zu machen; ob irgend durch eigene Anschauung, oder auf anderem Wege, lässt sich schwerlich bestimmen. Aber das sieht man, dass es ihm nicht an Geschick gefehlt hat, diese Kenntniss zum Zweck seiner Erzählung zu benutzen.

Digitized by Google

III.

Die prophetischen Bücher.

Digitized by Google

Digitized by Google

Allgemeine Bemerkungen über den Prophetismus bei den Hebräern[1]).

§. 154 (177). Sehr verschieden sind die Vorstellnngen, welche besonders in neuerer Zeit über den Charakter der Hebräischen Propheten und über das Wesen ihrer Wirksamkeit gehegt werden. Dies hat seinen Grund darin, dass man vielfältig nicht unbefangen ihre authentischen Schriften betrachtet hat, sondern vorgefasster Ansichten gefolgt ist, die zum Theil abstrahirt sind nach Erscheinungen, welche sich auch bei anderen Völkern, besonders des Alterthums, finden.

[1]) Chr. Aug. Crusius (Prof. zu Leipzig, † 1775), Hypomnemata ad theol. propheticam. 3 Thl. Leipz. 1763—78, wovon der 1. Theil die allgem. Betrachtungen enthält, die beiden andern einzelne prophetische Aussprüche behandeln, und zwar der 3. ausschliessl. den Jesaja. — Hengstenberg, Christologie d. A. T. 1. Ausg. I. 1 (1829) S. 293 - 332: die Beschaffenheit der Weissagung. Umgearbeitet und wesentlich verbessert in der 2. Ausg. III. 2 (1857). S. 158—217. — [Vatke, die Religion des A. T. §. 24—27]. — Knobel, Der Prophetismus der Hebräer vollständig dargestellt. 2 Thle. Breslau 1837. — Friedr. Burch. Köster, Die Propheten des A. u. N. T. nach ihrem Wesen und Wirken dargestellt. Leipzig 1838. — J. Chr. K. Hofmann (zu Erlangen), Weissagg. u. Erfüllg. im A. und im N. T. Ein theol. Vers. 1. Hälfte Nördl. 1841. 2. Hälfte 1844. — Ewald, Die Propheten d. A. B. 3 Bde. Gött. 1867-68. — Delitzsch, Die bibl.-proph. Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius und ihre neueste Entwickelung seit der Christol. Hengstenberg's. Leipz. 1845. — [F. Düsterdieck, de rei propheticae in V. T. natura ethica, Gott. 1852]. — Laur. Reinke (Prof. zu Münster), Beitr. zur Erkl. d. A. T. Bd. 2 (Münster 1853), S. 1—202: Allgem. Einl. in die Weissagungen etc, — Bunsen, Gott in der Geschichte. Thl. 1 (Leipzig 1857), S. 221—256: Die leitenden Ideen der Weltanschauung der Hebr. Propheten. [Bertheau, Die alttestamentliche Weissagung von Israel's Reichsherrlichkeit in seinem Lande (Jahrbb. für Deutsche Theologie 1859. 1860). — Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen. Eine apologetisch-hermeneutische Studie. Gotha 1860 (1867). 8. — Karl Köhler, Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältniss (Abdr. aus der Allg. K. Z.). Darmstadt 1860. 8. — Gust. Baur, Geschichte der A. T. lichen Weissagung I: Die Vorgeschichte. Giesen 1861. 8. — G. F. Öhler, über das Verhältniss der A. T. lichen Prophetie zur heidn. Mantik. Tübingen 1861. 4. Derselbe in Herrogs R. E.: Prophetenthum, und: Weissagung. — Riehm, die messian. Weissagung. Ihre Entstehung u. s. w. (Bes. Abdruck aus den Th. Stud. u.

Digitized by Google

In früherer Zeit fasste man den Begriff eines Propheten fast ausschliesslich als den eines Vorherverkündigers zukünftiger Begebenheiten und unterschied ihn von den Wahrsagern und Sehern bei andern Völkern nur besonders dadurch, dass seine Vorherverkündigungen durch den Erfolg sich vollständig bewährten, da sie durch den Geist des wahren Gottes eingegeben seien. In neuerer Zeit dagegen hat man vielfältig die göttliche Erleuchtung dieser Männer ganz in den Hintergrund gestellt und ihre Aussprüche durchaus nur als das Product natürlicher Anlagen und rein menschlicher Bildung betrachtet. Man hat sie öfters parallelisirt mit den Demagogen, den Volksrednern bei den Griechen, hat zum Theil ihren Einfluss auf das Volk selbst als höchst verderblich dargestellt und ihnen die Zerrüttung und endliche Auflösung des Staates zugeschrieben. Anderswo hat man sie wenigstens betrachtet als Männer, ausgezeichnet vor ihren Zeitgenossen durch Talent, Gelehrsamkeit und Scharfsinn, und dadurch im Stande, über das, was für den Staat Noth sei, Aufschluss zu geben und auch vielfach richtige Blicke in die Zukunft zu thun. Andere haben sie rein als Dichter betrachtet, begabt mit
412 einer reichen poetischen Phantasie, und dadurch im Stande, sich in die dem Volke bevorstehenden Zeiten in Gedanken zu verlieren; und zum Theil sah man dies so an, als ob nur die Ereignisse vergangener Zeiten besungen und vermittelst einer poetischen Fiction als zukünftig dargestellt würden.

Fast bei allen diesen Ansichten liegt etwas Wahres zu Grunde, und das Falsche besteht nur darin, dass dieses einseitig hervorgehoben, und die anderen Seiten ganz in den Hintergrund gestellt werden. Eine so viel wie möglich umfassende und richtige Vorstellung können wir nur gewinnen, wenn wir die Propheten unbefangen nach allen Seiten hin betrachten, nach welchen sich ihre Wirksamkeit uns darstellt, sowohl in den eigentlich prophetischen Büchern, als in dem, was die geschichtlichen Bücher hin und wieder darüber berichten, womit aber auch verschiedene Aussagen des N. T. zu vergleichen sind.

§. 155 (178). Was zuerst die Benennung und den Begriff des Propheten bei den Hebräern betrifft, so ist die im A. T. gewöhnlichste Bezeichnung desselben נביא. Die Wurzel dieses Wortes, נבא, kommt im Hebräischen im Qal nicht vor, sondern nur im Niphal und Hithpael, und zwar in Bedeutungen, welche erst von der des Nomens wieder abgeleitet sind, als Denomi-

Krit. 1865. 69). Gotha 1875. — H. Schultz, A. T. liche Theologie 2 Bde. Frkf. a. M. 1869. 70. — Küper, das Prophetenthum des Alten Bundes übersichtlich dargestellt. Leipzig 1870. — Payne Smith, prophecy a preparation for Christ (the Bampton lectures for 1869). — J. J. P. Valeton, de profetie in Israel (Protestantsche Bijdragen onder redactie van Dr. D. Chantepie de la Saussaye 1870 ff.). — A. Kuenen, de profeten en de profetie onder Israel I. II. Leiden 1875. (Theol. Literaturzeitung 1876 S. 203—208). — B. Duhm, die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion dargestellt. Bonn 1875. — E. Reuss, les Prophètes. Paris 1876. 2 vols. — Neben Vatke und Ewald verdient vor allem der zweite Theil von Kuenen's h. k. Onderzoek zu Rathe gezogen zu werden (Revue des Deux Mondes 1867 tome 69 S. 818 ff. t. 70 S. 147 ff.)].

Digitized by Google

nativa von נביא. Es frägt sich aber, welches die eigentliche Grundbedeutung der Wurzel selbst sei, und so auch die davon ausgehende ursprüngliche Bedeutung von נביא. Die Wurzel hängt wohl zusammen mit נבע ebullire, scaturire, Hiph. ausprudeln, ausgiessen; im Arabischen نبأ indicare, annunciare, c. accus. pers. Hiernach lässt sich nun נביא besonders auf zwiefache Weise erklären: a) passivisch, als Bezeichnung dessen, der benachrichtigt, belehrt ist, nämlich von Gott (Köster), und dieser Erklärung ist allerdings die Form des Wortes günstig, da קטיל eigentlich eine passive Form ist. Allein die Ableitung dieser Bedeutung von der Grundbedeutung ist doch wenig natürlich, und noch weniger, wie Redslob es erklärt, der ebenfalls die passive Form urgirt: angesprudelt = angehaucht, vom Geiste Gottes. b) Die Form קטיל aber hat auch sonst nicht selten, wenn sie von intransitiven Verbis ausgeht, eine intransitive Bedeutung, wie z. B. נגיד Fürst (von נגד wohl = in fronte esse), פליט Flüchtling, צעיר klein, עשיר. Nun ist aber auch נבא nicht unwahrscheinlich in seiner Grundbedeutung ein eigentliches Intransitivum: scaturire, und dieses auf das Hervor- 413
quellen der Rede übertragen: reden. Und so kann daher auch das Nomen bei dieser Form gar wohl eine dem entsprechende Bedeutung gehabt haben, wie Gesenius u. A. annehmen, dass es eigentlich = Sprecher war, und besonders Wortführer, Dolmetscher. Und dieses hat überwiegende Wahrscheinlichkeit. Es ist nur das Wort schon zeitig im Sprachgebrauche vorzugsweise in Bezug auf das Verhältniss Gottes zu den Menschen gebraucht, als Bezeichnung eines Mannes, welcher gleichsam der Sprecher und Dolmetscher ist zwischen Gott und den Menschen, die Mittelsperson.

Dass dieses wirlich der eigentliche Begriff war, zeigt besonders die Stelle Exod. 7, 1: „ich mache dich in Beziehung auf den Pharao zum Gott, und Aaron, dein Bruder, soll dein Nabi sein"; du sollst gleichsam der Eingeber sein, der ihm, was gesagt werden soll, an die Hand gibt, er dein Wortführer, Sprecher, der dem Pharao, was du ihm an die Hand gibst, vorträgt. Derselbe Gedanke ist etwas anders ausgedrückt Ex. 4, 16. Der Nabi erscheint also als eine Mittelsperson zwischen Gott und den Menschen, um die Worte Gottes den Menschen auf eine ihnen verständliche Weise zu verkündigen, wie Aaron die Mittelsperson war zwischen Moses und dem Pharao, um dem letzteren kund zu thun, was Moses ihm auftrug. Vgl. Deut. 18, 18f.: „Propheten (Sing. collect.) will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du bist, und will meine Worte in ihren Mund legen und sie sollen zu ihnen reden Alles, was ich ihnen gebiete: und wer nicht höret auf meine Worte, die sie in

Digitized by Google

meinem Namen reden, an dem will ich es rächen etc." Vgl. auch Jer. 15, 19: „du sollst gleichsam mein Mund sein" = mein Prophet.

Darnach ist also der Begriff eines Nabi nicht auf den eines Sehers und Verkündigers zukünftiger Begebenheiten beschränkt; noch weniger aber bezeichnet es, wie von Manchen in neuerer Zeit angenommen ist, jeden Volks-Lehrer oder einen Dichter. Es bezeichnet gleichsam einen Dolmetscher zwischen Gott und den Menschen, einen Vertrauten Gottes, dem Jehova sich offenbart, um durch ihn den Menschen kund zu thun, was er ihnen verkündigen will, mag sich dieses auf die Zukunft beziehen, oder nicht. [Vgl. Ewald, Jahrbb. X, 282: „Das blosse Vorhersagen ist allerdings nicht die Sache des wahren Propheten: aber von der anderen Seite sind es doch nur die Dunkelheiten der Gegenwart und der Zukunft die sein Geist und sein Wort zertheilen will; und da ist es allerdings das Merkmal seiner göttlichen Wahrheit, dass er sich über diese Zukunft in ihrem nothwendigen göttlichen Verlaufe nicht irre."]

Daher heisst Abraham ein Nabi Gen. 20, 7, und die Patriachen überhaupt
414 Ps. 105, 15.

Philo de monarchia I, 9 fin.: *ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ.* De praemiis et poenis § 9: *ἑρμηνεὺς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ.* Vgl. de vita Mosis II, 7. Quis rer. divinar. haeres §. 52. §. 53. De special. legibus quae referuntur ad octavum etc. §. 8.

Ist nun dieses die eigentliche Bedeutung von נביא, so ist das Griechische *προφήτης*, wie die LXX haben, die passendste Übersetzung dafür. Denn *προφήτης* ist bei den Griechen ursprünglich nicht gerade ein Vorherverkündiger zukünftiger Begebenheiten; es entlehnt seine Bedeutung von *πρόφημι* nicht in der Bedeutung „vorhersagen", sondern in der Bedeutung „aussprechen", palam proferre; *προφήτης* ist eigentlich ein Sprecher, der als solcher die Mittelsperson zwischen zweien macht, der die Aussprüche oder die Willensmeinung des einen dem andern auf eine verständliche Weise kund thut (wie auch *ὑποφήτης*). So heissen bei Dionys. Halic. II, 73 die Priester *προφῆται τῶν θείων*, interpretes cultus divini = *ἐξηγηταί*, womit es dort zusammensteht. Nach Diod. Sic. 1, 2 ist die Geschichte *προφῆτις τῆς ἀληθείας*, gleichsam der Mund, dessen die Wahrheit sich bedient, sich kund zu machen. Bei Plato Phaedr. pg. 262 D heissen die Dichter *Μουσῶν προφῆται*. Daher auch von dem Ausleger der Schriftsteller, Themistius orat. XXIII. pg. 290: *Ἀριστοτέλους προφήτην*, Aristotelis interpretem. Aristoph. Aves 972: *ἐπέων προφήτης*, carminum interpres. Ganz besonders aber wird *προφήτης* von demjenigen gebraucht, der das, was der *μάντις* im ekstatischen Zustande in abgerissenen dunkeln Worten ausspricht, auffasst, deutet und Anderen kund macht, und dessen Geschäft ist die *προφητεία*. So bestimmt es ausdrücklich Plato im Timaeus, ed Bip. IX. pg. 391 sq. ed. Bekker P. III.

Digitized by Google

vol. II. pg. 101 sq. (bei de Wette §. 202 a). Vgl. Pindar *μαντεύεο, Μοῦσα, προφητεύσω δ' ἐγώ*. Zwar wurde schon in früherer Zeit bei den Griechen dieser Unterschied zwischen dem *μάντις* und *προφήτης* nicht immer beobachtet, und man nannte auch den im ekstatischen Zustande befindlichen Seher selbst zuweilen *προφήτης*, was Plato a. a. O. bemerkt und tadelt. Die eigentliche und im Sprachgebrauch gewöhnliche Bedeutung des *προφήτης* ist aber die angegebene: Sprecher, Verkündiger, Dolmetscher, und es ist daher das pas- 415
sendste Wort für das Hebräische נביא. Vgl. Bardili, Significatus primitivus vocis *προφήτης* etc. Gött. 1786. A. Th. Hartmann, Micha, neu übersetzt. 1800. 3. Excurs. Gesenius W. B. s. v. נביא und Schleusner s. v. *προφήτης* und die dort citirten Schriften. Koppe excurs. 3 in epist. ad Ephes. De Wette §. 201 ff. Paulus, Commentar über die drei ersten Evgg. 1804 (z. Luc. 1, 67).

Nicht gegründet ist, wenn Köster meint (S. 191), die LXX würden das Hebräische Wort passender durch *θεοπρόπος* gegeben haben.

§. 156 (179). Anderswo wird der Prophet als ein Mann Gottes bezeichnet, איש (ה)אלהים. Es ist dieses an sich ein allgemeiner Ausdruck, der aber ganz besonders von den Vertrauten Gottes gebraucht wird, denen Gott sich auf unmittelbare Weise offenbart, und deren er sich bedient, um auch Anderen wiederum seinen Willen kund zu thun.

Richt 13, 6. 8 steht es selbst von überirdischen Wesen, die von Gott an einen Menschen gesandt werden; doch gewöhnlich von Menschen, deren er sich solchergestalt als Vermittler bedient. So 1. Sam. 2, 27; 9, 8, und besonders öfter in den Büchern der Könige. Auch in dieser Bezeichnung liegt Nichts, was darauf hinwiese, dass die Gabe und das Geschäft dieser Männer ausschliesslich oder vorzugsweise sich auf ein Vorhersagen des Zukünftigen bezogen hätte; sondern es führt nur im Allgemeinen auf ein näheres vertrauteres Verhältniss zu der Gottheit.

Etwas anderer Art sind die Benennungen רואה und חוזה, welche beide gleichfalls öfter für Propheten vorkommen.

Das erstere ראה kommt besonders öfter vor von Samuel, 1. Sam. 9, 9 ff.; 1. Chron. 9, 22; 26, 28, sowie von einem Propheten Hanani zur Zeit des Judäischen Königs Asa, 2. Chron. 16, 7. 10. Auch dieser Ausdruck hat an sich keine bestimmte Beziehung gerade auf die Zukunft, welche den Sehern aufgeschlossen gewesen sei; sondern deutet nur überhaupt darauf hin, dass ihnen der Blick in den göttlichen Rathschluss und die göttlichen Geheimnisse geöffnet war, wo sie dann auch im Stande waren, Andern darüber Aufschlüsse zu ertheilen.

1. Sam. 9, 9 findet sich eine Andeutung darüber, dass die Benennung ראה in früherer Zeit die gewöhnlichere gewesen und erst später dafür נביא herrschend geworden sei: „Vormals sprach man in Israel so, wenn man ging Gott zu fragen: kommt, lasset uns gehen עד הראה; denn לנביא היום יקרא לפנים הראה." Hiernach scheint נביא wirklich erst in etwas späterer Zeit im Sprachgebrauche gewöhnlicher geworden zu sein, am wahrschein- 416
lichsten wohl seit dem Zeitalter Samuel's wo die Propheten anfingen, auf

Digitized by Google

mehr selbstthätige Weise in den Gang der öffentlichen Angelegenheiten einzugreifen, während bis auf Samuel nur von Zeit zu Zeit einzelnen Männern eine solche unmittelbare Erleuchtung zu Theil ward, die aber im Allgemeinen mehr still und zurückgezogen für sich lebten, und, wenn sie nicht besonders um Belehrung gefragt wurden, fast nur ein beschauliches Leben führten; worauf auch der Name ראה selbst hinführt, während in dem Ausdrucke נביא schon mehr auf ein öffentliches Auftreten hingewiesen wird, auf ein Aussprechen dessen, was durch die Gottheit geoffenbart und eingegeben war; ebenso wie in מטיף, was Micha 2, 11 vom Propheten vorkommt und der etymologischen Bedeutung nach dem נביא ganz entsprechend ist. (Das Verbum הטיף ib. V. 6; Am. 7, 16; Ez. 21, 2. 7 von der prophetischen Rede).

Mit ראה ist חזה ganz gleichbedeutend. Es findet sich dieser Ausdruck zuerst 2. Sam. 24, 11, wo Gad bezeichnet wird als חזה דוד הנביא. Ausserdem kommt er nur in der Chronik vor und scheint erst in späterer Zeit neben den beiden andern Ausdrücken üblich geworden zu sein. [? Amos 7, 12.]

1. Chron. 29, 29 werden neben einander bezeichnet Samuel als הראה, Nathan als הנביא und Gad als החוזה, was aber nicht so darf aufgefasst werden, als ob der Chronist mit diesen 3 verschiedenen Wörtern bestimmt drei verschiedene oder verschieden modificirte Begriffe verbunden hätte; sondern es hat seinen Grund ohne Zweifel nur in dem mehr zufälligen Umstande, dass in dem Titel der hier von dem Chronisten citirten Schriften jener Männer ihre Namen mit diesen verschiedenen Epithetis verschen waren. Bei Knobel I, §. 9 finden sich ausser den angeführten noch verschiedene andere Benennungen für die Propheten angegeben, nämlich a) צפה, מצפה, שמר, Späher, Wächter, wiefern sie mit wachsamem Auge die Angelegenheiten des Volkes Gottes und der Welt bewachten, Unheil von dem Volke abzuwehren suchten durch Warnung u. s. w. b) עבד יהוה, מלאך יהוה. Doch sind dies nicht eigentliche Benennungen, sondern nur Epitheta oder poetische Bezeichnungen derselben.

§. 157 (180). Solche Propheten nun, von Gott auf unmittelbare Weise erleuchtete Männer, hat es bei dem Theile des Menschengeschlechtes, dessen Geschichte uns in der Schrift besonders vorgeführt wird, von den ältesten Zeiten her gegeben. Die ältesten Geschichtsbücher im A. T. beschäftigen sich recht eigentlich damit zu erzählen, wie Gott sich den Frommen und Gläubigen offenbart und ihnen auf unmittelbare Weise seinen Willen und seinen Rathschluss kund gethan habe.

417 Am meisten treten mit einem solchen Charakter hervor Noah, Abraham, Isaak, Jakob; dann vor allem Moses, der bezeichnet wird als ein Prophet, wie vor ihm und nach ihm keiner aufgestanden sei, der Jehova geschaut habe von Angesicht zu Angesicht und mit dem er geredet von Mund zu Mund (Num. 12, 6—8; Deut. 34, 10ff.).

Wahrscheinlich aber wurde erst seit dem Zeitalter Samuel's die Stellung der Propheten im Hebräischen Volke eine solche, dass sie einen eigenen Stand bildeten. Samuel scheint förm-

Digitized by Google

lich besondere Einrichtungen getroffen zu haben zur Bildung der Propheten, soweit darauf überhaupt menschliche Einrichtungen Einfluss haben konnten. Er wird, ohwohl es nirgends ausdrücklich von ihm erzählt wird, als der Gründer der sogenannten Prophetenschulen betrachtet, und es ist gewöhnlich, von ihm das eigentliche prophetische Zeitalter zu beginnen.

So wird Samuel schon Apg. 3, 24 als der erste der Propheten bezeichnet; vgl. Hebr. 11, 32. Ebenso wird er Talm. Hier. tr. Chagiga fol. 77 der Lehrer aller Propheten genannt. Zu vergleichen ist besonders die Weise, wie über ihn Augustin de civit. Dei XVII, 1 sich ausspricht. [Vgl. W. R. Kranichfeld, de iis quae in T. V. commemorantur prophetarum societatibus Berlin 1861. 8. Kuenen, de profeten I c. 3. II c. 15].

Im Zeitalter Samuels finden wir die Nebiim förmlich in Gesellschaften vereinigt; sie ziehen haufenweise umher (1. Sam. 10, 5 ff.) und wohnen gemeinschaftlich, Samuel an ihrer Spitze, in Najoth (ניות; Ketib נויות) 1. Sam. 19, 18 ff., wovon zweifelhaft ist, ob es Name eines Ortes bei Rama im Gebirge Ephraim sei, oder ein Ort in dieser Stadt selbst, wahrscheinlich das Erstere. Es waren wohl eine Anzahl ländlicher Wohnungen bei dieser Stadt. Eben so finden wir noch später zur Zeit des Elia und Elisa (850 v. Chr.) die Propheten in Gesellschaft vereinigt und wenigstens theilweise zusammenwohnend.

2. Kön. 6, 1 f.: „Und es sprachen die Söhne der Propheten zu Elisa: Siehe, der Ort, wo wir wohnen vor dir, ist uns zu enge; lass uns an den Jordan gehen und von dannen holen jeglicher einen Balken, und uns hier 418
einen Ort bauen, daselbst zu wohnen.“ Als Orte, wo sie wohnten, werden genannt Bethel (2. Kön. 2, 3), Gilgal (ib. 4, 38), Jericho (ib. 2, 5).

Die Schüler, die zum Prophetenthum gebildet werden, heissen in diesem Zeitalter בני נביאים. S. 1. Kön. 20, 35; 2. Kön. 2, 3. 5. 7 (50 Mann von den Söhnen der Propheten); V. 15; 4, 1 (ein Weib von den Weibern der Söhne der Propheten); V. 38; 5, 22; 6, 1; 9, 1. Aehnlich bei den Persern filii Magorum = Schüler der Magier. Diese „Söhne der Propheten“, die öfters auch selbst Propheten heissen, müssen, wie aus diesen Stellen hervorgeht, ziemlich zahlreich gewesen sein. Z. B. 2. Kön. 4, 43 (100 Mann bei Elisa) und 1. Kön. 18, 4: zu Abab's und Elia's Zeit, „als Isebel die Propheten Jehova's ausrottete, nahm Obadja 100 Propheten und versteckte sie, je 50 Mann in eine Höhle, und versorgte sie mit Brod und Wasser“. Vgl. auch 2. Kön. 6, 1 ff. Sie alle erscheinen hier unter der Leitung eines Oberen; wie in früherer Zeit unter der des Samuel, so nachher unter Elia und darauf unter Elisa, den Elia selbst noch bei seinen Lebzeiten auf Jehova's Befehl gesalbt hatte zum Propheten an seiner Statt, 1. Kön. 19, 16 ff.

In späterer Zeit finden wir ein solches Zusammenleben und Vereinigtsein der Propheten zu Gesellschaften oder Schulen

Digitized by Google

nicht mehr, sondern sehen nur einzelne Propheten auftreten, bis einige Zeit nach der Beendigung des Exils. Der letzte bekannte Prophet ist Maleachi, um die Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. Seitdem hörte die prophetische Begeisterung unter dem Israelitischen Volke auf; die Juden hatten das Gefühl, dass der Geist der Weissagung von Israel gewichen sei, und sie harrten auf die Zeit, wo wieder ein Prophet aufstehen würde, der dem Volke die Worte Jehova's nach eigener ihm zu Theil gewordener Offenbarung verkündigte (vgl. [Ps. 74, 9] 1. Makk. 9, 27; 4, 46; 14, 41). Die Lehrer des Volkes begnügten sich so lange mit der Deutung der Aussprüche der früheren Propheten.

Erst mit dem Christenthum erwachte wieder der Geist der selbständigen Weissagung. Unter den Gaben des heiligen Geistes, die in der christlichen Kirche im apostolischen Zeitalter vorherrschend waren, findet sich auch das χάρισμα προφητείας; die προφῆται werden mit als eine eigene Klasse unter
419 denjenigen genannt, die in der urchristlichen Kirche für die Gründung und Befestigung des Reiches Gottes wirkten.

Neben den Propheten kommen auch Prophetinnen vor; so zur Zeit Josia's eine in grossem Ansehen stehende Prophetin Hulda, 2. Kön. 22, 14; 2. Chron. 34, 22; zur Zeit des Nehemia wird von ihm eine Prophetin Noadja erwähnt (aber nicht im Guten), Neh. 6, 14. So heisst Mirjam, die Schwester Moses, eine Prophetin, Ex. 15, 20; und ebenso Debora, Richt 4, 4. Auch im N. T. ist von Prophetinnen die Rede (Apg. 21, 9 vier Töchter des Philippus, und 1. Cor. 11, 5).

(§. 158 (181). Was die Lebensweise der Hebräischen Propheten betrifft, so mögen sie zum Theil von einem erlernten Gewerbe mit gelebt haben, meistens aber scheinen sie ihren Unterhalt durch das Sammeln von Kräutern und Früchten gefunden zu haben, und theilweise durch freiwillige Geschenke frommer Israeliten, besonders solcher, die Rath und Hülfe bei ihnen suchten, und durch gastfreundliche Aufnahme bei ihnen. Vgl. 2. Kön. 4, 3 ff. 38 ff. 42 ff.; 1. Kön. 14, 3 ff.; Amos 7, 14; vgl. Jer. 40, 5. Im Ganzen war ihre Lebensweise gewiss sehr einfach; doch darf man nicht gerade glauben, alle Propheten ohne Ausnahme hätten in grosser Dürftigkeit gelebt.

Nathan. — Jesaja. — Vgl. Jer. 32, 9, wonach der Prophet, wenn auch nur in fingirter [?!] symbolischer Handlung, einen Acker kauft für 7 Sekel (Goldes) und 10 Silbers.

In ihrer Kleidung hatten sie etwas Ausgezeichnetes in dem

Digitized by Google

weiten Prophetenmäntel, von Pelz oder auch von zottigen Haaren, namentlich der Kamele, verfertigt.

S. 1. Sam. 28, 14 (מעיל, von Samuel); 1. Kön. 19, 13. 19; 2. Kön. 2, 13 (אדרת, von Elia); 1, 8, wo Elia, ohne Zweifel in Beziehung auf seine Tracht, als ein haariger Mann bezeichnet wird, איש בעל שער ἀνὴρ δραπύς. Vgl. Sach. 13, 4: „und zur selbigen Zeit schämen sich die Propheten jeglicher seines Gesichtes, wenn sie prophezeien, und kleiden sich nicht mehr in Pelzmäntel (אדרת שער), um zu betrügen." Elia wird auch bezeichnet als mit einem ledernen Gürtel um seine Lenden versehen (2. Kön. 1, 8). Vgl. Matth. 3, 4; Hebr. 11, 37: περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν.

§. 159 (182). Einem besonderen Stamm haben die Hebräischen Propheten nicht angehört, so wenig als einer besonderen Gegend. Einzelne Propheten gehörten zum Priesterstande, wie Jeremia (1, 1), Ezechiel (1, 3), Sacharja, Sohn 420
Jojada's (2. Chron. 24, 20). Doch sind das eben nur Einzelne; und Andere gehörten andern Stämmen an, und zwar während der Theilung beider Reiche sowohl dem Reiche Israel als dem Reiche Juda. Oefters mag wohl der Fall gewesen sein, besonders so lange die Prophetenschulen bestanden, dass der Sohn eines Propheten an der Seite des Vaters auch wieder zum Propheten heranwuchs; doch finden wir nicht gerade, dass solche, die sich in der prophetischen Thätigkeit besonders auszeichneten, schon Propheten zu Vätern gehabt hatten, sondern sie treten auf ohne solche Abstammung, und selbst zum Theil, ohne eine besondere Vorbildung zu diesem Stande erhalten zu haben, wie der göttliche Ruf an sie ergeht (vgl. z. B. Am. 7, 14). Davon aber, dass sie von Gott berufen werden und der Geist Gottes sie treibe, ist sowohl ihr Auftreten als überhaupt ihre Wirksamkeit abhängig. Auch bei denjenigen aber, an welche einmal der göttliche Ruf zur prophetischen Thätigkeit ergangen, ist die Begeisterung kein fortdauernder Gemüthszustand, nicht Etwas, was sie überall begleitet oder jeden Augenblick von ihnen auf willkürliche Weise könnte hervorgerufen werden, so dass der Prophet überall und in jedem Augenblicke über Alles aus innerem Lichte Aufschluss ertheilen könnte; er bedarf dazu vielmehr jedesmal einer besonderen göttlichen Offenbarung, was ausgedrückt wird durch: „der Geist Gottes kommt auf ihn," oder: „der Geist Gottes bekleidet" (לבשה) oder „bedeckt ihn", oder: „die Hand Jehova's kommt über ihn" (Köster S. 248ff.).

Digitized by Google

Derselbe Charakter ergibt sich deutlich in Bezug auf die Propheten des Neuen Bundes, vgl. 1. Cor. 14, 30.

Luther in Gen. Kp. 44 (ed. Erlang. X, 303 sp.): Usitato proverbio apud theologos dici solet: Spiritus sanctus non semper tangit corda prophetarum. Illuminationes propheticae non sunt continuae et perpetuae, sicut Isaias non habuit continuas et assiduas revelationes de rebus maximis, sed per vices temporum. Idem testatur exemplum Elisaei, cum ait de Sunamitide: dimitte ilam, anima enim ejus in amaritudine est, et Dominus celavit a me et non indicavit mihi (2. Kön. 4, 27); ibi fatetur Deum non semper tangere corda prophetarum. Interdum etiam venit spiritus, cum aut cithara aut psalterio luderent et psalmos quosdam et cantica spiritualia decantarent.

§. 160 (183). Was aber die Weise betrifft, wie den Pro-
421 pheten die göttliche Erleuchtung zu Theil wird, so finden wir zwar öfters in den geschichtlichen Büchern erwähnt, dass sich Gott denselben im schlafenden Zustande, im Traume geoffenbart habe (Knobel I, 174 ff.); aber der gewöhnliche Zustand der Propheten bei der Begeisterung war der des Wachens, und hier ist eine charakteristische Eigenschaft derselben die Besonnenheit und Klarheit des Bewusstseins in Bezug auf die sie umgebende Aussenwelt, wodurch allein auch die Propheten im Stande waren, selbst den Inhalt der empfangenen Offenbarungen dem Volke auf eine verständliche Weise vorzutragen.

Diese Eigenschaft wird auch vom Apostel Paulus 1. Cor. 14 als ein Kennzeichen der damaligen christlichen Propheten ganz besonders hervorgehoben. Er stellt die Begeisterung der Propheten in dieser Hinsicht in Gegensatz mit der Begeisterung der γλώσσαις λαλούντων. Bei diesen trat nämlich das Bewusstsein der Aussenwelt mehr oder weniger zurück, so dass sie rein aus dem innern Selbstbewusstsein heraus redeten; daher waren sie auch gewöhnlich nicht im Stande, selbst die Dolmetscher und Ausleger dessen zu sein, was sie im Zustande der Begeisterung in begeisterter Rede vortrugen, da sie während der Dauer dieses Zustandes kein deutliches Bewusstsein der sie umgebenden Aussenwelt hatten, und nach dem Aufhören desselben keine klare Erinnerung an ihre Gedanken und Empfindungen in diesem Zustande, und so auch nicht an das, was sie darüber ausgesprochen hatten; ihre Begeisterung war in dieser Beziehung nahe verwandt mit der des Griechischen μάντις, welcher noch des προφήτης als des Auslegers und Dolmetschers für seine Aussprüche bedurfte. Eines solchen bedurften aber die Hebräischen wie die neutestamentlichen Propheten nicht.

Daher war es nicht nothwendig, dass die Propheten ihre empfangenen Weissagungen auch unmittelbar im Augenblicke der Empfängniss selbst vortrugen; sie konnten den Vortrag darüber eben so gut später halten, einige Zeit nach empfangener Offenbarung, da sie, wie sie im Zustande der propheti-

Digitized by Google

sehen Begeisterung völlige Klarheit und Besonnenheit besassen, so auch völlig klare Erinnerung an das Empfangene und Geoffenbarte behielten.

Darauf ist zu beziehen 1. Cor. 14, 32: *πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται.*

Diesen Charakter der klaren Besonnenheit der Propheten haben schon die Kirchenväter mit Recht bemerklich gemacht und darin einen kennzeichnenden Unterschied von dem der Griechischen Wahrsager sowie der Montanistischen Schwärmer gefunden. 422

Z. B. Chrysostomus Homil. ad 1. Cor. 12, 2: *Τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως, καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησίν ἅπαντα· ὥστε καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως κἀντεῦθεν γνώριζε τὸν μάντιν καὶ τὸν προφήτην.* Epiphan. Haer. XLVIII, 3. Hieronym. Prooem. in Jes.: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et, cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent. Id. in Ephes. Kp. 3, 5 u. a. — Vgl. meine Bemerkungen, Theol. Stud. u. Krit. 1829, 1, S. 57—61.

Mit Unrecht hat daher Hengstenberg (Christol., 1. Ausg.) diesen Charakter der Hebräischen Propheten in Abrede gestellt und behauptet, wie Tertullian adv. Marc. IV, 22 und die Montanisten überhaupt, dass auch sie sich während der Begeisterung, ähnlich wie die *μάντεις* der Griechen, in einem ekstatischen Zustande befunden hätten, dass auch bei ihnen mit der Weissagung nothwendig die Unterdrückung der menschlichen Thätigkeit und des verständigen Bewusstseins verbunden gewesen sei. Es ist das durchaus im Widerspruch mit allen Erscheinungen und Andeutungen, welche die Schrift sowohl des A. als des N. T. über den Zustand der Begeisterung der Propheten uns darbietet. Ohne eine grosse Klarheit des Bewusstseins im Augenblick der Begeisterung und eine davon abhangende klare Erinnerung würden die Propheten auch gar nicht im Stande gewesen sein, nachher selbst den Inhalt der empfangenen Offenbarungen niederzuschreiben, was doch wenigstens bei manchen derselben sicher erst nach dem mündlichen Vortrage und nach dem Aufhören des begeisterten Zustandes geschehen ist.

§. 161 (184). Nun finden wir, dass den Propheten öfters die Offenbarungen auch in Visionen ertheilt wurden, in Gesichten, welche ihnen im wachen Zustande zu Theil wurden, worin sich ihnen theils Gegenstände und Verhältnisse der Sinnenwelt als symbolische Andeutungen der Verhältnisse und Schicksale des Volkes Gottes und der Welt, theils auch übersinnliche Gegenstände unter sinnlichen Formen darstellten. So Jes. 6; Amos 7 ff.; oft bei Ezechiel, so wie Sach. 1—6 (Knobel I, 158 ff.).

Hier sind zwar manche neuere Ausleger der Meinung gewesen, und so, 423

Digitized by Google

wie es scheint, noch Köster (S. 274 f.), dass, wo die Hebräischen Propheten von solchen Visionen reden, dieses bloss als rednerische oder dichterische Einkleidung zu betrachten sei, deren sie sich zur bildlichen Veranschaulichung dessen, was sie vortragen wollten, bedient hätten, auch ohne sich vorher wirklich in einem solchen Zustande der Vision befunden zu haben. Dieses mag allerdings theilweise der Fall sein, besonders bei den Propheten der späteren Zeit, welche die älteren in der Darstellung vielfach nachahmten und sich daher auch einer solchen Darstellungsweise hin und wieder als blosser schriftstellerischer Einkleidung bedienten. Wir können dies besonders deshalb vermuthen, weil diese Darstellung in den jüngeren Propheten vergleichungsweise so viel mehr herrschend ist, als in den älteren, auch weil mitunter die hier mitgetheilten Visionen sehr umständlich sind und zusammengesetzt, so dass die Propheten, wenn ihnen die Offenbarung auch wirklich auf diese Weise mitgetheilt ist, sie doch ohne Zweifel in der Erzählung weiter ausgeführt haben. Allein im Allgemeinen dürfen wir uns die Sache gewiss nicht so denken, sondern in der Regel sind den alttestamentlichen Propheten die Visionen, die sie uns vorführen, gewiss eben so sicher vorher wirklich zu Theil geworden, als den Aposteln Petrus und Paulus die Visionen, welche von ihnen im N. T. erzählt werden.

Die Vision ist freilich immer eine Art von ekstatischem Zustande, wo in dem Augenblick das Bewusstsein der Aussenwelt zurücktritt und der Mensch zu einem höheren innerlichen Bewusstsein entrückt wird. Allein bei den Hebräischen Propheten kann dieses Zurücktreten des äusserlichen Bewusstseins auch während der Vision nicht bis zu dem Grade stattgefunden haben, dass ihnen aller Zusammenhang zwischen dem Gegenstande ihrer Anschauung und den Verhältnissen, in denen sie lebten, ganz verloren gegangen wäre, denn sonst würden sie auch nach dem Aufhören des Zustandes der Entzückung keine klare Erinnerung an dasjenige haben behalten können, was sich ihnen in demselben zur Anschauung dargestellt hatte, so hätten sie ihre Anschauungen dann auch nicht wohl Anderen, die in den äusseren Verhältnissen der Gegenwart lebten, mittheilen, sie nicht auf eine für diese verständliche Weise aussprechen, noch auch niederschreiben können.

424 Hengstenberg selbst hat denn auch in der 2. Ausg. seine frühere Ansicht wesentlich modificirt und gemildert, und leugnet mit Recht — namentlich mit Berufung auf 1. Cor. 14 (V. 14. 15. 19. 32) — die amentia, die Abwesenheit des verständigen Bewusstseins bei den Propheten, obwohl er auch hier noch in zu hohem Grade einen ekstatischen Zustand derselben annimmt, und zwar bei allen alttestamentlichen Weissagungen, auch denjenigen, bei denen gar nicht angedeutet ist, dass sie dem Propheten in einer Vision zu Theil geworden sind.

§. 162 (185). Was die Form der Darstellung und den Vor-

Digitized by Google

trag der prophetischen Aussprüche betrifft, so lässt sich in der Beziehung eine Verschiedenheit wahrnehmen, nicht bloss nach der verschiedenen Individualität der einzelnen Propheten, sondern auch nach verschiedenen Zeitaltern. Ursprünglich war der Vortrag der Nebiim bloss mündlich; sie trugen mündlich vor, was der Geist Gottes ihnen an die Hand gab, nach den jedesmaligen besonderen Veranlassungen, ohne dass weder sie selbst noch auch Andere daran dachten, den Inhalt ihrer Aussprüche für die Nachwelt aufzuschreiben. Daher sind denn auch von Samuel an noch Jahrhunderte vergangen, aus denen sich uns vollständigere prophetische Aussprüche nicht erhalten haben. Der Vortrag der Propheten war aber gewiss gerade in älterer Zeit höchst lebendig in lyrisch-poetischer Rede, und, wie der Vortrag der lyrischen Poesie überhaupt, von Musik begleitet.

So erscheinen im Zeitalter Saul's die Propheten einherziehend und ihre prophetischen Reden haltend mit dem Spiele von Zithern, Pauken, Flöten und Harfen, 1. Sam. 10, 5f. Daher wird das Verbum, welches eigentlich das prophetische Reden bezeichnet, נבא, auch von einem begeisterten mit Musik begleiteten Vortrage von Liedern überhaupt gebraucht, z. B. 1. Chron. 25, 1: „und David und die Obersten des Heeres sonderten ab zum Dienste von den Söhnen Asaph's, Heman's und Jeduthuns, die da spieleten (הַמְנַבְּאִים) auf Harfen und Zithern und Cymbeln". So wird auch vom Propheten Elisa erzählt (2. Kön. 3, 15), dass er einst, als er den Königen Joram von Israel und Josaphat von Juda einen prophetischen Ausspruch verkündigen wollte, einen Saitenspieler habe kommen lassen, der seine Rede begleitete; dieses haben wir wohl schwerlich als etwas Besonderes anzusehen, noch einen besonderen Zweck dafür aufzusuchen, wie z. B. dass der Prophet durch das 425
Spiel des Mannes habe seine Begeisterung hervorrufen [vgl. Nöldeke, Alttest. Lit., S. 202] wollen; sondern es war wohl die zu der Zeit nicht ungewöhnliche Weise des prophetischen Vortrags, ähnlich wie in der Griechischen Tragödie die Declamation durch Flötenspiel begleitet ward und bei dem Chore noch vollere musikalische Begleitung eintrat.

Wie früh die Propheten überhaupt angefangen haben, ihre Aussprüche aufzuschreiben, lässt sich nicht genau bestimmen. Die frühesten schriftlichen Weissagungen, welche sich uns in der Sammlung der prophetischen Bücher erhalten haben, fallen etwas nach 800 v. Chr.; da waren gleichzeitig oder kurz nacheinander als Propheten thätig, theils im Reiche Israel, theils in Juda: Joel, Amos, Hosea; dann Micha, Jesaja, Nahum. Auch die Aussprüche dieser Propheten sind im Allgemeinen ursprünglich gewiss mündlich vorgetragen und erst nach gehaltenem

Digitized by Google

Vortrag niedergeschrieben, und zwar zum Theil wohl die einzelnen sehr bald nachher, zum Theil erst in etwas späterer Zeit, so dass der Prophet verschiedene Aussprüche, die er zu verschiedenen Zeiten verkündigt hatte, schriftlich zusammenstellte. [Dabei hat man natürlich nicht an wörtliches Wiedergeben zu denken, sondern (vgl. Jerem. 36, 2) an „freie, wohlausgearbeitete Reproductionen der mündlichen Reden."]

Dass die Aussprüche ursprünglich mündlich vorgetragen wurden, erhellt bei einigen ganz deutlich (vgl. Jes. 7; Am. 7, 10ff.).

Auch bei diesen Propheten hat die Sprache, ausser wo sie bloss historisch erzählen, den Gliederparallelismus und die Eigenthümlichkeiten der poetischen Diction; so auch noch in mehreren Propheten der späteren Zeit bis zum Exil hinab; jedoch in verschiedenem Grade. Bei anderen Propheten dagegen der späteren Zeit ist die Sprache ganz prosaisch, wie theilweise in Jeremia, noch mehr in Ezechiel, Haggai, Sacharja, Maleachi. Bei mehreren dieser späteren Propheten lässt sich auch mit Sicherheit annehmen, dass sie ihre Aussprüche von Anfang an schriftlich verfasst haben, ohne sie vorher mündlich vorgetragen zu haben, wie z. B. Ezechiel, besonders Kpp. 40—48, auch Jes. 40ff.; und im Allgemeinen gehören dahin selbst bei früheren Propheten die Aussprüche über fremde Völker, von denen es wenigstens nicht wahrscheinlich ist, dass sie vor ihrer Aufzeichnung auch mündlich vorgetragen seien, da dieses doch nicht vor den Ohren derjenigen, wider die sie gerichtet sind, geschehen konnte.

426 §. 163 (186). Zur prophetischen Darstellung gehören auch noch die symbolischen Darstellungen der Propheten, welche zur anschaulicheren Darstellung dessen dienen, was sie ankündigen wollen.

Dergleichen finden wir von einzelnen älteren Propheten schon in den geschichtlichen Büchern erzählt, vor der Zeit, der die prophetischen Schriften angehören. Der Prophet Ahia von Silo, als er dem Jerobeam weissagen will, dass derselbe Beherrscher des Reiches Israel werden und dieses sich von Juda lossreissen werde, nimmt den neuen Mantel, den er anhat, zerreisst ihn in 12 Stücke und gibt davon 10 Stücke dem Jerobeam: „nimm dir 10 Stücke, denn so spricht Jehova, der Gott Israels, siehe, ich reisse das Königthum aus der Hand Salomo's und gebe dir 10 Stämme," 1. Kön. 11, 29ff. Ein anderes Beispiel findet sich 1. Kön. 22, 11, wo ein Prophet Zedekia sich eiserne Hörner macht, als Zeichen, dass gleichsam mit solchen die verbündeten Könige von Juda und Israel, Josaphat und Ahab, die Syrer stossen und vernichten würden. In den uns erhaltenen prophetischen Schriften finden sich

Digitized by Google

solche symbolische Handlungen bei Jesaja, Hosea, Jeremia, Ezechiel. Bei Jesaja nur einmal, Kp. 20, wo er erzählt, dass er, um vor dem Vertrauen auf den Beistand Ägyptens und Äthiopiens zu warnen, nackend und barfuss einhergegangen sei, zum Zeichen, dass in solchem Zustande die Ägypter und Äthiopier würden von den Assyrern gefangen fortgeführt werden. Häufiger aber findet sich diese Darstellung bei Jeremia und besonders bei Ezechiel.

Es findet hier ein ähnlicher Streit statt, wie über die von den Propheten erzählten Visionen, ob nämlich die Propheten die symbolischen Handlungen wirklich thatsächlich verrichtet haben oder nicht. Das Letztere nehmen schon rabbinische Ausleger an, wie Qimchi, Aben-Esra und besonders Moses Maim., der (Moreh Nebuchim P. II, Kap. 46) sich über diesen Gegenstand ausführlich verbreitet und alle dergleichen Handlungen bloss in Visionen vor sich gehen lässt; so unter den neueren Auslegern Hengstenberg. Dazu findet sich indessen keine Veranlassung. Andere betrachten es bloss als eine schriftstellerische Einkleidung, der die Propheten sich bedient hätten, ohne dass etwas vorausgegangenes Thatsächliches zu Grunde liege, so besonders Stäudlin, in den Neuen Beitr. zur Erläuter. d. bibl. Propheten (1791) S. 123. 220. 240. Doch kann dieses nur theilweise mit Wahrscheinlichkeit behauptet werden, in Beziehung auf die spätere Zeit, ähnlich wie bei den Visionen.

In älterer Zeit, so lange die prophetischen Aussprüche vorzugsweise mündlich vorgetragen wurden, können wir nicht zweifeln, dass es wirklich mit zur Sitte der Hebräischen Propheten gehörte, dergleichen symbolische Handlungen vor den Augen des Volks zu verrichten, um demselben anschaulicher und eindringlicher hinzustellen, was sie ihm vortragen und ans Herz legen wollten, wie das die angeführten Erzählungen in den geschichtlichen Büchern deutlich zeigen. Aber in der späteren Zeit, wo der lebendige mündliche Vortrag der Propheten überhaupt zurückgetreten war, und wo dieselben sich begnügten, ihre Weissagungen dem Volke nur schriftlich mitzutheilen, ist es an sich schon wahrscheinlich, dass auch die symbolischen Handlungen, die sie erzählen, nicht wirklich vorher von ihnen verrichtet sind; und das lässt sich bei einzelnen derselben auch nach ihrer ganzen Beschaffenheit mit ziemlicher Sicherheit behaupten. Z. B. Jer. 13, 1—7, wo der Prophet als eine symbolische Handlung erzählt, er habe sich einen Gürtel gekauft, ihn um seine Lenden gelegt, habe sich an den Euphrat begeben und ihn dort in eine Felsenritze gesteckt; und als er später wieder dahin gegangen, habe er den Gürtel verdorben gefunden (in Bezug auf den Untergang Judas und Jerusalems). Ez. 12, 1—7, wonach der Prophet sich Wandergeräthe verschafft am Tage, am Abend mit seiner Hand die Wand durchbricht und mit dem Wandergeräthe in seiner Hand sich vor den Augen des Volkes entfernt (in Bezug darauf, dass der König Zedekia in der Nacht durch die durchbrochenen Mauern Jerusalems in Gefangenschaft 427

Digitized by Google

ziehen werde), Ez. 4; Hos. 1. 2. Dergleichen, als wirkliche Handlung verrichtet, würde ganz seines Zweckes verfehlt haben.

§. 164 (187). Betrachten wir nun noch den wesentlichen Inhalt und das Ziel der prophetischen Reden, so fällt dieses mit dem eigentlichen Berufe der Propheten zusammen. Sie waren Abgesandte und Mittler Jehova's für das auserwählte Volk, welches schon in seinem Stammvater Abraham die Verheissung eines grossen Heiles empfangen hatte, das ihm zu Theil werden, und eines grossen Segens, welcher von ihm aus sich über alle Völker der Erde verbreiten sollte; für das Volk, mit welchem Jehova den zur Zeit der Erzväter geschlossenen Bund in der Mosaischen Gesetzgebung erneuert und befestigt hatte. Der Beruf der Propheten war nun durchaus ein ethischer; sie sollten das von Gott erwählte Geschlecht
428 im Ganzen wie im Einzelnen in dem Bunde mit Jehova bewahren, und, wo es auf Abwege geführt war, auf den rechten Pfad zurückleiten, dass ganze in der Theokratie zwischen Jehova und dem Volke Israel gegründete Verhältniss aufrecht und lebendig erhalten, um das Volk zu dem ihm verkündigten Heile und der ihm beschiedenen Bestimmung hinzuführen. Dazu suchten sie zuvörderst das Volk in dem Dienst des Einen, wahren lebendigen Gottes zu erhalten und bekämpften den Götzendienst, zu welchem das Volk bis zum Exil so sehr hinneigte.

Ganz besonders finden wir dieses Streben bei dem Propheten Elia und Elisa in dem vom Mittelpunkte des Jehovadienstes getrennten Reiche Israel und im Kampfe mit den götzendienerischen Königen. Vgl. Jeremia, Deutero-Jesaja u. A.

Aber es ist den Propheten nicht blos um die Beförderung eines äusserlichen Jehovadienstes zu thun; vielmehr eifern sie gegen eine Verehrung Jehova's, welche meint mit der Darbringung der Opfer, mit langen Gebeten und Fasten, mit der Feier von Festtagen genug gethan zu haben, und sich nicht vor Allem der Frömmigkeit des Herzens befleissigt und des wahren Gehorsams gegen Gott, der besser sei als Opfer. So wachen sie denn auch mit allem Ernste über die Reinheit der Sitten und rügen unerschrocken die Verkehrtheit und Lasterhaftigkeit des Volkes wie seiner Führer, züchtigen ihren Leichtsinn und Uebermuth im Glücke, wie ihren Kleinmuth und Unglauben im Unglücke, ihre Schwelgerei, Hoffahrt, Bestechlichkeit, Härte u. a.

Digitized by Google

Aber auch auf die politischen Verhältnisse ist ihre Wirksamkeit vielfach gerichtet, und auch in dieser Beziehung erscheinen sie als Wächter. Sie suchen vor Allem im Volke wie in den Fürsten das Bewusstsein zu erwecken und lebendig zu erhalten, dass der wahre oberste König Israels Gott der Herr sei, dass sie auch in den Angelegenheiten des Staates sich ihm unterthan und gehorsam zu beweisen, und die irdischen Fürsten sich nur als seine Statthalter zu betrachten, nur seinen Willen zu vollstrecken haben; dass das Volk aber auch in Gefahr und Bedrängniss sich vor Allem mit Vertrauen an seinen Gott zu wenden habe.

Auf mannichfaltige Weise üben sie auf die Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten Einfluss. Samuel sehen wir als den Leiter des ganzen Staates. 429
Der Prophet Ahia aus Silo verkündet schon zu Lebzeiten Salomo's dem Jerobeam, dass er König über 10 Stämme werden solle (1. Könige 11). Der Prophet Elisa salbt unter dem abgöttischen Könige Joram den Jehu zum Könige über Israel (2. Kön. 9). In späterer Zeit stehen sie oft den Königen vom Davidischen Hause mit ihrem Rathe und ihren Warnungen zur Seite. Namentlich warnen sie, dass die Könige Juda's nicht in Bedrängnissen Heil erwarten sollen von auswärtigen, götzendienerischen Völkern und Fürsten, wozu in dieser Zeit die Grossen im Volke leicht geneigt waren, welche, wenn sie sich von einem benachbarten mächtigen Staate gedrängt oder gedrückt fühlten, sehr bereit waren, dagegen sich Hülfe von einem andern Volke zu erkaufen; eine Politik, welche das geschwächte Juda noch mehr zum Spielball seiner Nachbarn machen musste und zuletzt ebenso den Untergang dieses Reiches herbeizog, wie früher den des Reiches Israel. Die Propheten aber warnen stets vor solch' eitlem Vertrauen auf Menschen, rathen vielmehr zum geduldigen Ausharren und zum gläubigen Vertrauen auf Jehova, ihren Gott, der zu rechter Zeit mit seiner Hülfe bereit sein werde. [Vgl. ausser Ewald's Jahrbb. X, S. 281 besonders Hupfeld: „Die Politik der Propheten des A. T.," in der neuen Evangel. Kztg. 1862, Nr. 22, und Dillmann's Festrede „Über die Propheten des A. B. nach ihrer politischen Wirksamkeit." Giessen, 1868.]

Bei solchen Bestrebungen der Propheten, bei der rücksichtslosen Wahrheitsliebe, welche sie beseelte, und bei der Freimüthigkeit, der sie sich ohne Unterschied gegen Geringe und Hohe, gegen Volk und Fürsten bedienten, konnte es nicht fehlen, dass sie in ihrer Wirksamkeit auf mannigfaltigen Widerstand stiessen und selbst vielfache Verfolgungen erfuhren, zum Theil von Seiten der götzendienerischen Könige, zum Theil von Seiten der Richter und Grossen des Volks, deren Ungerechtigkeit, Bestechlichkeit und überhaupt Lasterhaftigkeit oder unpatriotische und untheokratische Gesinnungen sie rügten, oder auch von Seiten des Volks, der Priester und falschen Propheten.

Digitized by Google

Die Bücher der Könige erzählen uns, wie der götzendienerische König Ahab von Israel, geleitet durch seine Gemahlin, die Tyrische Prinzessin Isebel, gegen die Propheten Jehova's wüthete, wie er viele derselben tödtete und auch dem Elia wiederholt nach dem Leben trachtete. Derselbe Ahab lässt einen andern Propheten Micha, den Sohn Jemla's, als dieser ihm einen unglücklichen Ausgang des Krieges mit den Syrern weissagt, was sich durch den Erfolg bestätigt, auf Wasser und Brod setzen (1. Kön. 22). In Juda ward während der letzten Jahrzehende vor der Zerstörung Jerusalems der Prophet Uria getödtet, der Prophet Jeremia vielfach mishandelt. — Vgl. Matth. 5, 12; 23, 29 ff.; Luc. 6, 23; 11, 47 ff. —

Allerdings würde der Widerstand und der Unwille der Fürsten und Grossen gegen die Propheten bei der Weise, wie diese äusserlich ihnen entgegentraten, zum Theil wohl gerechtfertigt erscheinen, wenn die Propheten bloss aus eigenem, menschlichem Antriebe gegen sie aufgetreten wären, als ihre Ansichten, Rathschläge und Rügen aussprechend. Aber sie treten überall handelnd und redend auf in dem Bewusstsein, Werkzeuge Jehova's zu sein, in seinem Namen wirkend, von seinem Geiste getrieben, seine Befehle auszuführen und seine Worte zu verkündigen; in dem Bewusstsein, was sie thun, nicht lassen zu dürfen, ohne sich des grössten Ungehorsams gegen ihren Gott schuldig zu machen.

§. 165 (188). Eine Eigenthümlichkeit der prophetischen Reden ist nun aber, dass sie eine Beziehung auf die Zukunft nehmen und dadurch einen eigentlich weissagenden Charakter erhalten, und zwar auch solche Aussprüche, worin die Propheten nicht gerade darauf ausgehen, auf besondere Veranlassung Rathschläge zu ertheilen über eine bestimmte Verfahrungsweise, welche einzuschlagen sei, um aus einer Bedrängniss errettet zu werden, eine Gefahr abzuwenden und dergl., sondern worin sie nur im Allgemeinen ermahnen wollen, auf den Weg Jehova's zurückzukehren oder darauf zu beharren, oder das herrschende Verderben züchtigen. Gerade in dieser Beziehung aber herrscht eine grosse Verschiedenheit der Ansichten, und, davon ausgehend, Verschiedenheit der ganzen Auslegungsweise dieser Aussprüche. Im Allgemeinen ist der Unterschied der in älterer Zeit herrschenden Ansicht von der in neuerer Zeit vielfach verbreiteten der, dass jene die pro-
431 phetischen Reden zu sehr als eigentliche Vorherverkündigungen des Zukünftigen auffasst, diese die göttliche Erleuchtung der Propheten zu sehr in den Hintergrund stellt. Als eine durch-

Digitized by Google

aus verfehlte Auffassung der letzteren Art ist diejenige zu betrachten, welche besonders Eichhorn (Die Hebr. Propheten übers. u. erl. Gött. 1816—19. 3 Thle.) durchzuführen gesucht hat. Er betrachtet fast alle Aussprüche in unsern prophetischen Schriften, welche eine Beziehung auf Begebenheiten der nahen Zukunft enthalten, als poetische Beschreibungen der Begebenheiten, welche post eventum angefertigt seien.

Z. B. Bei den verschiedenen Aussprüchen im Buche Jesaja, worin die Niederlage des Heeres des Assyrischen Königs Sanherib verkündigt wird, meint Eichhorn, es sei diese Darstellung der Begebenheit als einer zukünftigen blosse Einkleidung eines Dichters, der erst nach derselben und vielleicht erst bedeutend später gelebt habe, und der bei dieser Darstellung auch keine andere Absicht gehabt habe, als jenes merkwürdige Ereigniss auf solche Weise zu verherrlichen. Allein, wenn es in unsern prophetischen Schriften wirklich einzelne Aussprüche geben sollte, die auf solchem Wege entstanden wären, so würden wir nicht umhin können, dieselben für untergeschoben zu halten; und auch selbst da würde es eine verfehlte Ansicht sein, als den Zweck bei der Abfassung derselben einen bloss geschichtlichen oder poetischen anzusehen. Im Allgemeinen aber beruht diese Auffassung auf einem gänzlichen Verkennen und Missverstehen dieser Schriften. Wir brauchen nur auf die Erzählungen der geschichtlichen Bücher zu achten, die in das Zeitalter der Propheten fallen. Hier finden wir deutlich, das die Hebräer die Propheten als Männer achteten, welche durch göttliche Erleuchtung auch in Beziehung auf Zukünftiges zuverlässige Aufschlüsse zu ertheilen vermochten (z. B. 1. Kön. 22; 2. Kön. 3). Schon darnach ist es an sich im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass, was in den uns erhaltenen Schriften dieser Männer eine Beziehung auf die Zukunft hat, diesen Charakter nur durch falchen Schein an sich tragen, in Wahrheit aber bloss poetische Beschreibung vergangener Begebenheiten sein sollte. Noch unstatthafter erscheint diese Ansicht, wenn wir die Schriften der Propheten selbst betrachten, da gerade von einer solchen Voraussetzung aus sich die Ausführung derselben in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, am wenigsten würde erklären lassen. Was, als Androhung oder Verheissung des Zukünftigen betrachtet, erhaben erscheint, würde sich als Schilderung des Vergangenen matt oder unnatürlich ausnehmen.

Das durchaus Verkehrte dieser Ansicht und Behandlungs- 432
weise ist aber auch gegenwärtig allgemein anerkannt, so dass es nicht nöthig ist, sie weiter zu widerlegen.

§. 166 (189). Mehr Hinneigung findet dagegen zu zwei andern Ansichten statt, von denen die eine, was sich von Hinweisungen auf Zukünftiges in den Reden der Propheten findet, als ein Erzeugniss der menschlichen Weisheit dieser Männer betrachtet, ihrer Erfahrung, ihrer besonnenen Beurtheilung der verschiedenen Verhältnisse des Lebens, wie der Einzelnen, so der Völker, welche sie aus der Vergangenheit

Digitized by Google

und Gegenwart richtige Blicke in die Zukunft zu thun befähigte; die andere aber in diesen Reden bloss die rein menschlichen Hoffnungen und Befürchtungen der Propheten findet, welche sie, indem sie sich von ihrem Patriotismus und von poetischer Phantasie leiten liessen, ausgesprochen hätten, ohne eben darum bekümmert zu sein, ob dieselben sich in der Folgezeit erfüllten oder nicht. Beide Vorstellungen werden auch wohl mit einander verbunden; doch geben auch sie nicht die volle Wahrheit.

Was die erstere betrifft, so darf sicher nicht in Abrede gestellt werden, dass manche Propheten, wie Samuel, Nathan, Jesaja, Jeremia u. A. sich auch durch grosse Erfahrung in menschlichen Verhältnissen ausgezeichnet haben und durch eine derselben entsprechende Einsicht in deren Behandlung; ihre Stellung im Staate brachte das mit sich, und sie konnten daher, auch wo sie nicht durch besondere göttliche Offenbarung erleuchtet wurden, für die zweckmässige Leitung der öffentlichen Angelegenheiten nach innen und aussen vielfach sehr heilsame Rathschläge ertheilen. Aber ganz falsch würde es gleichwohl sein, wenn man die auf die Zukunft sich beziehenden Reden der Propheten als das Product des reflectirenden Verstandes betrachten wollte.

Es zeigt sich öfters deutlich, dass sie sehr wohl ihre eigene menschliche Erkenntniss von dem, was ihnen durch höhere Erleuchtung zugeführt ward, zu unterscheiden wissen, indem sie öfters, wo sie als Propheten um Aufschluss für die Zukunft befragt werden, diese nicht geben zu können bekennen, bis der Geist Gottes sich auf sie herabgelassen, die Hand Gottes sie ergriffen habe. Auch ist die Beschaffenheit der uns erhaltenen Weissagungen der Art, dass wir bei unbefangener Betrachtung am wenigsten veranlasst werden, sie als das Werk des die äusserlichen Erscheinungen klüglich berechnenden Verstandes
433 zu betrachten; vielmehr waren sie das Product des lebendigen Glaubens und einer göttlichen Begeisterung. Sonst würden die Propheten schwerlich mit solcher Beharrlichkeit auch bei den drohendsten Gefahren des Staates den Grundsatz festgehalten haben, dass mit menschlicher Hülfe und Macht nichts gethan sei, dass allein Vertrauen auf Jehova und seinen Beistand Noth thue, und würden nicht mit einem solchen Eifer von Bündnissen mit fremden heidnischen Völkern abgemahnt haben, selbst da, wo nach den äusserlichen Umständen von ihnen allein schien Abwendung des Unterganges erwartet werden zu können.

Die andere Ansicht findet darin eine Stütze, dass, wenn wir die uns erhaltenen Weissagungen über Zukünftiges betrachten, wir Manches darin finden, wovon wir in der folgenden

Digitized by Google

Geschichte eine genaue Erfüllung nicht nachweisen können, Manches selbst, wovon sich auf bestimmte Weise oder mit Wahrscheinlichkeit nachweisen lässt, dass es sich in der Art, wie es hier angekündigt erscheint, nicht erfüllt habe.

Ältere Ausleger haben sich dadurch bei der Voraussetzung, dass doch die Weissagung in allen einzelnen Zügen müsse in Erfüllung gegangen sein, oft zu sehr gezwungenen Erklärungen veranlasst gefunden, indem sie die Weissagung in ihren einzelnen Zügen auseinander reissen, das Eine auf ganz andere Verhältnisse und Zeiten beziehen als das Andere, wenn es auch in der Darstellung des Propheten eng damit zusammenhangend erscheint; indem sie dabei auch öfters selbst die Ordnung und Aufeinanderfolge des Einzelnen in der Weissagung unbeachtet lassen, so dass sie, was in der prophetischen Schilderung das Spätere ist, auf Früheres beziehen, das Frühere in derselben dagegen auf Späteres; endlich, indem sie bei einer und derselben prophetischen Schilderung mit Willkür den einen Zug ganz buchstäblich nehmen und auf die specielle buchstäbliche Erfüllung desselben ein ganz besonderes Gewicht legen, während sie bei einer anderen unmittelbar damit in Verbindung stehenden Stelle auf die bildliche Auffassung dringen, ohne dass sich aus dem Inhalte und Zusammenhange der Weissagung selbst für diese verschiedenartige Auffassung irgend ein genügender Grund nachweisen liesse. Die Folge einer solchen Auslegungsweise ist dann, dass vielleicht alles Einzelne als erfüllt nachgewiesen ist, damit aber noch nicht das Ganze in dem Zusammenhange und Verhältnisse, worin es in der Weissagung selbst erscheint; denn alle einzelnen zum Theil weitauseinander liegenden Begebenheiten und Verhältnisse, worauf nach solcher Weise die einzelnen Züge einer und derselben Weissagung gedeutet werden, geben zusammengenommen doch nicht einen solchen Zustand der Dinge und solche Verhältnisse, als worauf die Weissagung selbst uns hinzuweisen scheint, wenn wir dieselbe für sich nach ihrem ganzen Charakter, Zweck und Zusammenhange betrachten. Bei einer solchen Behandlungsweise ist an eine Übereinstimmung der Auslegung am wenigsten zu denken, und nicht mit Unrecht hat man ihr den Vorwurf gemacht, dass bei ihrer Anwendung sich auch z. B. von den ganz und gar poetischen Schilderungen heid- 434
nischer Dichter über zukünftige Zeiten und Verhältnisse eine eben so buchstäbliche Erfüllung würde nachweisen lassen, als bei den biblischen Weissagungen.

Wenn man nun aber diese Umstände zu der Folgerung benutzt, dass es überhaupt nur als zufällig zu betrachten sei, wenn in den Weissagungen Einzelnes sich durch den Erfolg bewährt zeige, so ist das ebenso wenig zu billigen, als die gezwungenen Erklärungen, mit welchen sich besonders die älteren Ausleger hier halfen; und zwar schon deshalb, weil eine solche Vorstellung sich nicht vereinigen lässt mit demjenigen, was wir Geschichtliches über den Charakter der Propheten wissen. Dass das richtige Voraussehen und Vorherverkündigen der Zu-

Digitized by Google

kunft, und zwar auch einzelner zukünftiger Ereignisse, welche durch verständige Berechnung der vorhandenen Umstände nicht konnten vorausgesetzt werden, sondern nur durch höhere Erleuchtung, mit als Erforderniss eines Propheten angesehen ward, sehen wir schon daraus, dass die Zeitgenossen der Propheten sich öfters gerade in dieser Beziehung an sie wenden und sie als den Mund Jehova's befragen. Wenn dann, was der Prophet über die Zukunft verkündigt hatte, nicht eintraf, so ward er eben als ein falscher Prophet angesehen.

1. Kön. 22; Jer. 28, 9: „Wenn die Rede des Propheten eintrifft, wird er als Prophet erkannt, welchen Jehova gesandt in Wahrheit." Deut. 18, 20—22 giebt es sogar ein Gesetz, welches in dieser Form, wie die Wiederholung des Gesetzes im Deuteronomium überhaupt, höchst wahrscheinlich dem prophetischen Zeitalter selbst angehört, wonach ein falscher Prophet mit dem Tode bestraft werden, und ein solcher daran erkannt werden soll, wenn das, was er im Namen Jehova's ankündigt, nicht geschieht und eintrifft.

Dazu kommt, dass unter den uns erhaltenen Weissagungen sich manche befinden, und solche, über deren Echtheit kein Zweifel sein kann, worin ganz einzelne zukünftige Begebenheiten mit grosser Zuversicht vorherverkündigt werden auf solche Weise, dass man deutlich sieht, wie in des Propheten Gemüthe über das sichere und genaue Eintreffen seiner Verkündigung kein Zweifel waltete und wie ihn dabei eine höhere Zuversicht leitete, als welche menschliche Einsicht und Vorausberechnung hätten einflössen können.

Dahin gehören z. B. bei Jesaja die Weissagungen über den nahe bevorstehenden Untergang der Reiche Israel und Syrien. den er zur Zeit, wo diese
435 beiden Reiche durch ein Bündniss mit einander besonders stark schienen und Juda bedroheten, mit grosser Zuversicht voraussagt, indem er als Gewähr dafür die Geburt eines Knaben ankündigt (Kp. 7). Ferner die wiederholten Verkündigungen über den Untergang des gewaltigen Heeres des Assyrischen Königs Sanherib, welches Jerusalem belagerte, und die Rettung der Stadt in der grössten Bedrängniss; unter welchen Weissagungen mir 29, 1—8 besonders merkwürdig erscheint, wo Jesaja verkündigt, binnen Jahr und Tag werde Jerusalem von Fremden belagert und heftig bedrängt, diese aber, so sicher sie auch schon glauben mögen, die Stadt in Besitz zu bekommen, würden zerstreut und vernichtet werden; denn diese Weissagung scheint ihrem ganzen Charakter nach früher ausgesprochen zu sein, als sich überhaupt von dieser Seite her Gefahr zeigte. Ferner bei Jeremia die bestimmten Vorhersagungen über die Rückkehr des ins Exil fortgeführten Volkes in seine Heimath u. a.; mehreres auch namentlich bei Ezechiel. So finden wir auch im N. T., dass solche, die als Propheten bezeichnet werden, vermittelst der ihnen verliehenen Gabe auch einzelne zukünftige Ereignisse voraussehen, wie namentlich Agabus, Apg. 11, 28; 21, 11.

Digitized by Google

§. 167 (190). Schon früher (§. 155) habe ich angedeutet und namentlich bei der Betrachtung der verschiedenen für die Propheten üblichen Benennungen im Hebräischen darauf aufmerksam gemacht, wie wenig die Wirksamkeit der Propheten durch die Rede auf eine Vorhersagung der von ihnen im Geiste geschauten zukünftigen Ereignisse beschränkt zu denken sei. Dasselbe ergiebt sich auch deutlich aus 1. Cor., bes. Kp. 14, wo Paulus von dem προφητεύειν im Gegensatze gegen das γλώσσαις λαλεῖν umständlich redet, wo er aber bei dem Ersteren die Gabe des Vorhersagens der Zukunft gar nicht einmal hervorhebt, sondern am meisten die Gabe, das Verborgene des menschlichen Herzens zu erkennen und aufzudecken; wie auch dieses eine Gabe der alttestamentlichen Propheten war. Aber auch in denjenigen Reden der Propheten, welche eine Hinweisung auf die Zukunft enthalten, finden sich keineswegs immer solche bestimmte Vorhersagungen zukünftiger Ereignisse, wie in den vorher angeführten einzelnen Beispielen, und noch weniger ist die Vorausverkündigung des Zukünftigen an sich selbst der eigentliche Zweck ihrer Reden. Denn darauf gehen sie überhaupt nicht aus, Aufschlüsse über die Zukunft zur Befriedigung der Neugierde zu geben, sondern wo sie eigens solche Aufschlüsse ertheilen, geschieht es, um einem bestimmten Bedürfniss entgegenzukommen, um vor verderblichen Rathschlägen zu warnen oder in Bedrängnissen aufzurichten. Das bei weitem Gewöhnlichste aber ist, dass ihre die Zukunft betreffenden Weissagungen sich nur an ihre anderweitigen Be- 436
lehrungen, Ermahnungen, Warnungen oder Züchtigungen anknüpfen, als ein kräftiges Motiv für dieselben.

Die Hauptideen, welche sie dabei leiten, sind dieselben, welche dem Mosaischen Gesetze zu Grunde liegen, dass Jehova sich den Samen Abraham's zum besonderen Eigenthum erwählt habe, zu einem ihm geheiligten Geschlechte, bestimmt zum grossen Heile und zum Segen für die Welt, dass er die Erfüllung seiner Gebote ebenso ihren Lohn finden lasse, wie die Uebertretung seines Willens ihre Strafe, dass er aber denen, die in aufrichtiger Busse an ihn sich wenden, seine Gnade und Barmherzigkeit sichtbar beweisen werde.

So treten denn die Propheten in ihren Weissagungen überall als die Verkündiger der Gerechtigkeit Gottes wie seiner Barmherzigkeit und Liebe zu seinem Volke auf, wovon je nach der Verschiedenheit der Umstände bald

Digitized by Google

mehr die eine Seite hervortritt, bald mehr die andere. Wenn das Volk sich in Elend und Noth befindet, obwohl durch eigene Schuld, so haben die Weissagungen, falls es sich nur reuevoll wieder an seinen Gott wendet, überwiegend einen tröstenden, aufrichtenden, Erlösung verheissenden Charakter; wo das Volk dagegen bei äusserer Sicherheit in Gottvergessenheit und Uebermuth dahinlebt, sind sie strafend und drohend, göttliche Strafgerichte ankündigend; übrigens schliessen auch hier an die Drohungen sich meistentheils wieder tröstliche Verheissungen an.

Doch begnügen sich die Propheten nicht, diese Ideen nur in ganz allgemeinen Ausdrücken auszusprechen, sondern meistens finden wir dieselben auf specielle Weise ausgeführt, indem z. B. angegeben ist, welcherlei Strafe Jehova über den Fürsten oder das Volk, welches sich gegen ihn verstockt und verblendet, verhängen werde, welches fremde Volk er zu ihrer Züchtigung herbeirufen, oder welcherlei Heil er denjenigen, die auf seinen Wegen beharren, oder zu ihm sich wieder bekehren, werde zu Theil werden lassen. Diese Ausführungen sind nun aber vielfach auf solche Weise gegeben, dass sich von den einzelnen Zügen eine genaue Erfüllung nicht überall nachweisen lässt, wenn man nicht auf die oben bezeichnete, besonders von den älteren Auslegern vielfach befolgte Weise zu sehr gezwungenen,
437 die zusammenhangenden Theile der Weissagung auseinander reissenden Erklärungen seine Zuflucht nehmen will. Man muss aber nicht, wie früher so häufig geschehen ist, das Poetische der Form und Darstellung unberücksichtigt lassen, worin die Propheten ihre Weissagungen einkleiden. Dies bringt es schon mit sich, dass sie, wenn es ihnen auch nur um die Geltendmachung allgemeiner Gedanken zu thun ist, z. B. dass Gott die Frevler des Volkes züchtigen, dass er die standhaften Frommen und Gläubigen aus der Gefahr und dem Elende befreien werde, diese nach Weise der Dichter zur lebendigen, nachdrücklicheren Darstellung individualisiren, indem sie bestimmte Arten von Strafen oder bestimmte Wege des Heils nennen, ohne dass sie selbst auf diese speciellen Züge ein weiteres Gewicht gelegt wissen wollen, oder von deren genauem Eintreffen die Wahrheit ihrer Weissagung würden abhängig betrachtet haben.

Hier ist nun sehr natürlich, dass die Weise der speciellen Ausführungen in solchen Weissagungen durch die jedesmaligen geschichtlichen Verhältnisse bedingt wird, von denen der Prophet umgeben ist. Es lässt sich meistentheils psychologisch und aus den zur Zeit der Weissagung gegenwärtigen Zuständen erklären, wie der Prophet dazu gekommen sei, z. B. seine Androhung des göttlichen Strafgerichts gerade auf diese oder jene Weise auszuführen, etwa

Digitized by Google

das Hereinbrechen dieses oder jenes fremden Volkes anzukündigen. Doch würde es falsch sein, sich die Sache so zu denken, als ob die Propheten im Einzelnen ihre Weissagungen gerade so auszuführen pflegten, wie es für den die Umstände politisch berechnenden Verstand am meisten Wahrscheinlichkeit haben konnte, dass sie auch im Einzelnen eintreffen würden; sondern weit mehr pflegen sie dieselben so auszuführen, wie sie am ehesten hoffen konnten, dass sie auf das Volk den beabsichtigten heilsamen Eindruck machen würden. So z. B. bedrohen sie dies nicht gerade vorzugsweise mit den Einfällen solcher Völker, die zur Zeit des Ausspruches den Israeliten feindselig und drohend entgegenstanden, und von denen nach dem äusseren Anschein am ehesten und am meisten Gefahr zu besorgen war; sondern öfters lieber mit solchen, vor denen sie das Volk oder den König warnen wollen, wenn diese im Begriff sind, sich an dieselben um Hülfe zu wenden oder überhaupt mit ihnen in genauere Verbindung zu treten.

§. 168 (191). Besonders sind hierbei nun auch die messianischen oder Heils-Weissagungen in Betracht zu ziehen. Dieses sind im weiteren Sinne, worin ich das Wort hier vorläufig nehme, alle solche, welche auf die Verwirklichung des Heiles hinweisen, das dem Volke Gottes schon in Abraham verheissen war. Und in diesem Sinne haben eigentlich fast 438
alle Weissagungen der Hebräischen Propheten einen messianischen Charakter. Die Sehnsucht nach Erlösung, nach dem vollen Eintritte des göttlichen Heiles und der göttlichen Ruhe zieht sich durch die ganze Geschichte der Israeliten hindurch, da sie, und mit Recht, das Gefühl hegten, dass durch die Besitznahme des Landes Kanaan jene dem Abraham gegebenen Verheissungen keineswegs schon vollständig verwirklicht seien (vgl. auch Hebr. 4, 8); und so ist diese Sehnsucht auch in den Weissagungen aller Propheten mehr oder weniger herrschend, sie bildet den Hintergrund, worauf Aller Blick gerichtet ist.

Aber im Einzelnen finden wir, dass diese Erwartung [nach den drei Fragen: Worin besteht das Heil? Wem wird das Heil zu Theil? Wer führt das Heil herbei?] sich zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Propheten in verschiedener Weise gestaltet.

Einmal gibt es a) manche Weissagungen, in denen das grosse Heil, welches Gott noch seinem Volke vorbehalten habe, fast nur oder überwiegend von der äusseren politischen Seite aufgefasst erscheint, als Besiegung aller äusserlichen Feinde und glänzende Wiederherstellung des Israelitischen Staates, verbunden mit ausgezeichneter Fruchtbarkeit des Landes und ähnlichen göttlichen Segnungen; andere dagegen, in welchen

Digitized by Google

die Erwartung eine reinere, geistigere Gestalt angenommen hat, so dass sie sich vorzugsweise in der Verheissung der Tilgung der Missethaten, der Entsündigung und Heiligung der Menschen ausspricht.

Ferner: b) zunächst bezieht diese Sehnsucht sich immer auf das Volk Israel, den Samen Abraham's, Isaak's und Jakob's, als das von Jehova erwählte Geschlecht, und in manchen Weissagungen ist auch bloss von diesen, den leiblichen Nachkommen jener Patriarchen, die Rede als denjenigen, welchen die Erlösung und das Heil zu Theil werden solle. Aber in anderen erweitert sich der Blick der Propheten, und sie verkündigen, dass auch andere Völker, auch solche, die bisher dem Volke Jehova's feindselig gegenüberstanden, an dem Heile Israels Theil haben, in das Reich Gottes mit aufgenommen, und dieses über den ganzen Erdboden verbreitet werden solle.

Endlich: c) was die Herbeiführung dieses Heiles betrifft, so wird dieselbe in den meisten Weissagungen, ohne bestimmte
439 Hervorhebung eines menschlichen Erlösers, nur Jehova selbst, dem Schutzgotte Israels, beigelegt; andere gibt es, welche die Hoffnung aussprechen, dass durch eine schon gegenwärtige Person, wie z. B. den eben auf dem Throne sitzenden König des Bundesvolkes, oder auch durch eine Mehrheit von Personen wie z. B. die wahren Knechte Gottes überhaupt, unter göttlichem Beistande ganz oder theilweise der Verehrung des allein wahren Gottes werde der Sieg verschafft und dem Bundesvolke die ihm beschiedene Herrlichkeit und das Heil bereitet werden; und noch andere, worin die Herbeiführung dieses Heiles an die Erscheinung eines einzelnen zukünftigen Erlösers, wie namentlich eines Herrschers aus dem Hause David angeknüpft wird.

Diese letzteren sind die im engern Sinne messianisch genannten Weissagungen. Aber auch die andern Heils-Weissagungen werden mit Recht den messianischen beigezählt, wiefern die Erwartung, welche bei allen zu Grunde liegt, ihre wesentliche Erfüllung nur in dem Heile findet, welches von dem Messias ausgeht, welches mit Jesu Christo in die Welt getreten ist.

Was aber die verschiedenen Modificationen betrifft, worin diese Erwartung in den Weissagungen ausgesprochen ist, so lassen diese sich zum Theil wahrnehmen nach der Verschiedenheit der Zeit, der die Weissagungen angehören, und der Verhältnisse, unter denen die Propheten wirkten; so wird z. B. in

Digitized by Google

den prophetischen Aussprüchen, welche die Zerstreuung des Volkes androhen oder die selbst zur Zeit des Exils verfasst sind, die Verheissung des messianischen Heils unmittelbar an die der Rückkehr des Volkes aus dem Exil angeknüpft; zum Theil gehören diese Verschiedenheiten auch bloss der Individualität der einzelnen Propheten an, wie sich z. B. bei mehreren Propheten die bestimmte Verheissung einer einzelnen zukünftigen Person als des Erlösers und Heilandes nicht findet; z. B. Joel, Amos, Zephanja, Obadja, Nahum, Habakuk, Haggai, auch Jes. 40 ff. Aber auch selbst bei einem und demselben Propheten gestaltet sich diese Verheissung zuweilen in verschiedenen Weissagungen auf verschiedene Weise, indem bald mehr die eine, bald mehr die andere Seite hervorgehoben ist. [Der Name Gesalbter kommt in A. T. nicht selten von dem irdischen, aber nie von dem erwarteten idealen Könige vor.]

§. 169 (192). Auf gewisse Weise können wir auch hier die verschiedenen Modificationen, womit im Einzelnen die Herbeiführung und Gestaltung des zukünftigen grossen Heiles geschildert ist, als die poetische Seite in der Darstellung der messianischen Hoffnung betrachten. Aber es lässt sich auch nicht verkennen und darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass 440
eben dieses wieder zusammenhängt mit der Mangelhaftigkeit der prophetischen Anschauung überhaupt. Alle prophetische Anschauung, auch wie wir dieselbe in der heiligen Schrift des alten Bundes kennen lernen, hat etwas Unvollkommenes, Beschränktes; ἐκ μέρους προφητεύομεν, 1. Cor. 13, 9.

Dieses ist am meisten anerkannt in Rücksicht auf die Zeit, in dieser Beziehung drückt man sich wohl so aus, dass die Weissagung einen perspectivischen Charakter zu haben pflege, indem grosse, in bedeutender Zeitferne aus einander liegende Entwickelungen und Katastrophen einander nahe gerückt oder ganz in einander geflossen erscheinen.

Wo sich in echten, unverfälschten Weissagungen in Beziehung auf die Zukunft chronologische Angaben finden, sind es meistens nur allgemeine mit runden, heiligen Zahlen, wie namentlich siebenzig, die vom Propheten selbst nicht buchstäblich gemeint sein können, wie sich ziemlich bestimmt bei den einzelnen nachweisen lässt.

Aber nicht minder zeigt sich das Beschränkte der prophetischen Anschauung gewöhnlich auch, von den Zeitverhältnissen abgesehen, in der sonstigen Schilderung des Zukünftigen, der Beschaffenheit und der Art der Herbeiführung desselben; und das gilt namentlich gerade von den Weissagungen über das messianische Heil. Wenn wir diese an sich betrachten und theils mit einander, theils mit der Beschaffenheit des wirklich erschienenen Heiles vergleichen, so können wir nicht ver-

Digitized by Google

kennen, dass es der göttlichen Vorsehung nicht gefallen hat, irgend einen der Hebräischen Propheten dieses zukünftige Heil und die ganze Herrlichkeit desjenigen, durch den es sollte herbeigeführt werden, in solcher Klarheit schauen zu lassen, als worin wir es schauen, nachdem es in die Welt eingetreten ist. Die Propheten selbst gehören noch dem alten Bunde an, und wenn auch ihr Blick stets nach dem neuen hingerichtet ist, so haben sie, was ihnen von dem Wesen desselben durch Offenbarung mitgetheilt ist, doch immer nur mehr oder weniger verhüllt geschaut, nicht in solcher Helle, als worin es vor uns aufgedeckt daliegt.

Dieses ist auch angedeutet 1. Petr. 1, 10, worin liegt, dass die Propheten Zeit und Verhältnisse, worauf der Inhalt ihrer Weissagungen sich bezog,
441 noch nicht klar enthüllt schauten. Daher nennt auch der Erlöser selbst den Kleinsten im Reiche Gottes grösser als den Johannes, den er doch als den grössten der Propheten bezeichnet, nämlich des alten Bundes; Matth. 11, 11; Luc. 7, 28. Treffend wird auch 2. Petr. 1, 19 das prophetische Wort zwar als ein Licht bezeichnet, das in einem dunkelen Orte scheine, aber dieses Leuchten doch unterschieden und entgegengesetzt dem Glanze des Morgensterns, der Helle des Tages, welcher erst mit der Erfüllung selbst anbricht.

Daher erklärt es sich auch, dass der Inhalt des Evangeliums im N. T., und namentlich bei Paulus, bezeichnet wird auf der einen Seite als geoffenbart durch die Propheten von Alters her, dann aber auch wieder als ein μυστήριον, das, im Rathschlusse Gottes enthalten, Allen verborgen gewesen sei und erst seit der Erscheinung Christi enthüllt sei und immer mehr enthüllt werde. Offenbart war es, dass Gott vorhabe, zu seiner Zeit ein grosses Heil erscheinen zu lassen, und dieses spricht sich in allen Weissagungen der Propheten aus, welche durch ihre Aussprüche darüber das Volk im Glauben und in standhafter Treue im Dienste des wahren Gottes auch unter Trübsal und Leiden stärken und befestigen, in demselben die Sehnsucht nach dem zukünftigen Heile erwecken und erhalten und es auf die Erscheinung desselben hinleiten sollten; die bestimmte Weise aber, wie sich dieses Heil gestalten sollte, war immer noch ein μυστήριον, über welches keiner der alttestamentlichen Propheten ganz deutlichen und bestimmten Aufschluss hätte ertheilen können. Was sich auch in dieser Beziehung in ihren Aussprüchen findet, ist eben mehr anzusehen als aus der menschlichen Individualität der einzelnen Propheten hervorgegangen; es spricht sich darin mehr die besondere Weise aus, wie vermöge ihrer menschlichen Eigenthümlichkeit die verschiedenen Propheten die göttliche Offenbarung über jenes grosse Heil aufgefasst haben. So gibt sich denn darin eine grosse Mannichfaltigkeit kund, und es gestalten sich die einzelnen Züge in den messianischen Weissagungen bei verschiedenen Propheten auf sehr verschiedene Weise.

§. 170 (193). Sind nun diese Bemerkungen richtig, so ergibt sich daraus, wie wir bei der Auslegung dieser Weissagungen

Digitized by Google

zu verfahren haben. Auf der einen Seite müssen wir immer das Bewusstsein festhalten, dass das Ziel aller Weissagungen Jesus Christus ist und das von ihm gegründete Reich Gottes, dass er es ist, in welchem allein alle Sehnsucht, die sich in diesen Weissagungen kund gibt, ihre vollständige Befriedigung finden sollte und allein finden konnte. Auf der andern Seite können wir nicht erwarten, dass wir im Stande sein werden, in der Person und Geschichte Christi eine buchstäbliche Erfüllung aller einzelnen Züge in diesen Weissagungen nachzuweisen; darauf dürfen wir auch gar nicht ausgehen.

Gleichwohl müssen wir auch das Mannichfaltige und besondere in den 442
einzelnen dieser Weissagungen beachten, da wir nur so erkennen können, wie und mit welchen Modificationen sich in den verschiedenen Propheten die messianische Hoffnung gestaltet habe, und welchen Gang überhaupt geschichtlich diese Hoffnung unter der göttlichen Leitung genommen habe, von ihrem ersten Keime an, bis sie in und mit der Erscheinung Jesu Christi ihre Erfüllung fand. Ja, diese Seite, welche man früher ganz vernachlässigt hat, muss vielmehr bei der Auslegung des Einzelnen für uns die am meisten hervortretende sein, da für uns diese messianischen Weissagungen ja vornehmlich deshalb noch so wichtig sind, weil sie uns Zeugniss geben, dass und auf welche Weise Gott schon vor der Erscheinung des Christenthums die Israelitische Vorzeit durch das Auge und den Mund von ihm erweckter Männer auf die Ankunft des Heiles hingeleitet habe, während sie uns weniger dazu dienen können, uns über das eigentliche Wesen und die Beschaffenheit dieses Heiles selbst zu belehren; dazu müssen wir uns vielmehr an die geschichtliche Erscheinung desselben selbst halten.

Man könnte aber vielleicht glauben, dass es schwer halte oder gar unmöglich sei, in den Weissagungen überhaupt zu bestimmen, ob etwas als bestimmte Vorhersagung zu fassen sei oder als nur zur Ausführung eines allgemeinen Gedankens dienend. Allerdings wird es wohl einzelne Fälle geben, wo man darüber zweifelhaft sein kann. Indessen gewöhnlich wird sich bei einer unbefangenen sorgfältigen Betrachtnng des Zusammenhanges und des jedesmaligen Zweckes der einzelnen Weissagungen die Entscheidung von selbst darbieten. So können wir am sichersten voraussetzen, dass etwas als bestimmte specielle Vorhersagung zu nehmen ist, wenn der Prophet von dessen Eintritte die Bewährung seiner Wahrhaftigkeit als eines göttlichen Gesandten abhängig macht, wie z. B. Jes. 7, 14. Wo aber wirklich die Sache so gestellt ist, dass sich in der Beziehung nicht leicht zu einer sicheren Entscheidung gelangen lässt, kommt darauf nicht viel an.

Digitized by Google

Für die Idee des Propheten ist es wesentlich festzuhalten, dass sie auf unmittelbare Weise von Gott erleuchtete Männer waren und als solche auch
443 Aufschlüsse über einzelne Gegenstände der Zukunft erhalten und ertheilen konnten. Ob sie aber in diesem oder jenem einzelnen Falle diese Gabe bewiesen haben, darauf kommt uns für das religiöse Interesse nicht viel an, und so auch nicht für das geschichtliche, da wir für die Geschichtsforschung nicht an diese Vorhersagungen gewiesen sind, eben so wenig als für die Lehre von dem Wesen und der Person des Erlösers an die messianischen Weissagungen. Im Allgemeinen aber ist nicht zu verkennen, dass die Fälle solcher Art von speciellen Vorhersagungen in unsern prophetischen Schriften vergleichungsweise selten sind, und sie waren auch wohl immer nur selten. Denn sehr treffend ist, was Nitzsch (System der christl. Lehre § 35) andeutet, dass die bestimmte Vorhersagungsgabe im Dienste der Offenbarung immer untergeordnet sein und sich selten und mässig erweisen musste, weil sie sonst das ganze Verhältniss zur Geschichte würde zerstört haben. Wir dürfen daher auch in dem Streben, einzelne specielle Thatsachen der späteren Zeit als den einzelnen Zügen dieser oder jener Weissagung entsprechend und als deren Erfüllung nachzuweisen, nicht weiter gehen, als sich uns bei einer unbefangenen Betrachtung der Weissagung selbst nach ihrem natürlichen Zusammenhange von selbst darbietet, und dürfen überhaupt hierauf im Vergleich zu dem übrigen Inhalte der prophetischen Aussprüche nicht zu überwiegenden Werth legen. Treffend sind in dieser Hinsicht die Bemerkungen von Nitzsch a. a. O. Ausg. 3 ff. gegen Hengstenberg.

Jedenfalls haben wir keinen Grund zu vermuthen, dass sich in den Weissagungen der alttestamentlichen Propheten specielle Vorhersagungen über solche einzelne Begebenheiten vorfinden, welche schon diesseit des Eintrittes des neuen Bundes liegen; denn die Summe aller Weissagungen des alten Bundes hat in dem neuen Bunde ihr Ziel und ist grossentheils schon in dessen Stiftung erfüllt; und wenn es der göttlichen Weisheit nicht gefallen hat, über den Eintritt dieses neuen Bundes selbst so wie über die Erscheinung und die Person des Heilandes, der ihn gründen sollte, durch irgend einen der Propheten des alten Bundes einen ganz klaren und hellen Aufschluss zu ertheilen, so ist es wohl schon von vorne herein noch weniger wahrscheinlich, dass Gott dieselben werde klar in die einzelnen Verhältnisse haben schauen lassen, welche noch später fallen, in eine Zeit, die gegen die frühere durch das Dazwischentreten jener grossen Katastrophe so ganz und gar verändert
444 ist; da alles Spätere mit der Weise, wie sich diese letztere selbst gestaltet hatte, nothwendig zusammenhängt. Doch ist dieses nicht so gemeint, als ob jene Weissagungen schon in der ersten Stiftung der christlichen Kirche bei der Fleischwerdung des Erlösers ganz vollständig erfüllt seien; — vielmehr werden sie ihre vollständige Erfüllung erst mit der Vollendung des Reiches Gottes am Ende der Tage finden — sondern es ist hier nur von Vorhersagungen einzelner specieller Ereignisse die Rede; von diesen dürfen wir in den alttestamentlichen Weissagungen gewiss solche nicht erwarten, die sich auf Begebenheiten nach Christo bezögen.

§. 171 (194). Wir haben noch Einen Punkt kürzlich zu

Digitized by Google

betrachten, die Frage über die Ermittelung des Zeitalters der Weissagungen [1]). Die meisten der prophetischen Schriften des A. T. sind mit Überschriften versehen, worin im Allgemeinen das Zeitalter der Propheten, denen sie angehören, angegeben ist, nach den Königen, unter denen sie lebten; und einzelne Theile derselben wieder mit besonderen Überschriften oder Einleitungen, welche genauer die Zeit bestimmen, zu der, und die Umstände, unter denen der Ausspruch erlassen ist. Am genauesten sind in dieser Beziehung die Ausprüche des Haggai bezeichnet, nach Jahr, Monat und Tag. Nun gibt es aber einzelne prophetische Schriften, welche solche Angaben gar nicht enthalten, und bei denen wir auch aus anderweitigen gesicherten geschichtlichen Angaben nichts über das Zeitalter und die Verhältnisse der Verfasser wissen, z. B. Joel, Obadja, Nahum, Habakuk, Maleachi. Anderswo wird uns zwar im Allgemeinen das Zeitalter des Propheten angegeben, aber doch nichts Genaueres über die Zeiten, in welche die einzelnen seiner Aussprüche fallen; und dazu kommt, dass bei manchen derartigen Überschriften streitig ist, ob sie vom Propheten selbst herrühren, und bis zu welchem Grade sie zuverlässig sind. Es fragt sich daher: Wie haben wir zu verfahren, um das Zeitalter der einzelnen Weissagungen auszumitteln, wo dieses uns nicht durch geschichtliche Zeugnisse bekannt ist, wenigstens nicht auf gesicherte Weise?

Hier kann nun die genauere Beachtung des Charakters der Sprache allerdings auch mit zum Beweise für ein früheres oder späteres Zeitalter dienen. Doch hat dieses Kriterium zur Zeit noch immer etwas sehr Unsicheres. Die Hauptregel aber, wonach wir für jene Untersuchungen verfahren, ergibt

[1]) [Vgl. Kamphausens Ausführungen in der Schrift: „Das Lied Moses Deut. 32, 1–43" S. 254–266. Die Frage wird complicirt dadurch, dass z. B. bei Jer. 2 ff. zwischen dem Sprechen und Schreiben 23 Jahre liegen können. Natürlich hält der Prophet, der mit der Niederschrift nicht ein historisches Protokoll seiner Thätigkeit vor so und so viel Jahren geben, sondern den veränderten Umständen gemäss das Alte neu wirksam machen will, die Situation der ersten mündlichen und der nunmehrigen schriftlichen Edition keineswegs auseinander. Die Streitfrage, ob Jeremia a. a. O. unter den geweissagten Feinden die Scythen oder Chaldäer meint, löst sich auf diese Weise sehr einfach. Als er sprach, waren die Scythen Veranlassung; als er schrieb, die Chaldäer. Als Werkzeug Jahve's waren sie für ihn völlig äquivalent; die Chaldäer führten seine Weissagungen über die Scythen aus; er fasste beide zusammen unter dem „Feind aus Norden". Vgl. Kuenen Onderzoek II, 175 ff.]

Digitized by Google

sich aus unserer bisherigen Betrachtung über die Beschaffenheit
445 des Hebräischen Prophetismus; aus den beiden Momenten nämlich a) dass der Zweck der Hebräischen Propheten bei ihren Aussprüchen durchaus ein ethischer ist, wobei sie ihr Volk nach seinen Zuständen und Bedürfnissen vor Augen haben; und b) dass sie in ihrer Begeisterung immer klares Bewusstsein behalten haben und in ihrem Bewusstsein nie aus dem Zusammenhange mit den sie umgebenden Verhältnissen der Aussenwelt herausgetreten sind. Aus diesen Momenten ergibt sich uns von selbst die Regel, dass wir in den uns vorliegenden Aussprüchen auf diejenigen Verhältnisse achten, woran die eigentliche Weissagung angeknüpft ist, die dabei als gegenwärtig und bekannt vorausgesetzt werden; denn diese können wir auch als diejenigen ansehen, unter denen der Prophet sich beim Aussprechen oder Abfassen der Weissagung befand; und wenn diese Verhältnisse deutlich hervortreten und zugleich charakteristisch sind für ein bestimmtes Zeitalter oder einen bestimmten Zeitpunkt im Gegensatz gegen andere Zeiten, so haben wir damit eben die Zeit der Abfassung gefunden.

So z. B. wenn wir Weissagungen finden, in denen das Jüdische Volk angeredet wird als seit längerer Zeit ausserhalb seiner Heimath unter fremden, götzendienerischen Völkern lebend, wobei Jerusalem sammt dem Tempel und die anderen Städte Juda's als in Trümmern liegend bezeichnet werden, worin das Volk aber getröstet wird durch die Hinweisung auf die nach göttlichem Rathschlusse nahe bevorstehende Befreiung, Zurückführung in sein Land und Wiederherstellung seines Staates und Tempels: so können wir mit Sicherheit folgern, dass dieses Aussprüche eines Propheten zur Zeit des Babylonischen Exils sind.

Doch werden wir freilich auch bei Anwendung dieser Regel öfters zu keinem ganz sicheren Urtheile gelangen. Einmal nämlich sind die Verhältnisse der Gegenwart im Zusammenhange der Weissagung selbst gewöhnlich nicht ausdrücklich angegeben, sondern höchstens angedeutet, werden in der Regel nur vorausgesetzt, und sind daher oft nicht leicht zu erkennen; und zweitens haben wir bei den sehr mangelhaften Quellen, welche uns über die Geschichte des Volkes Israel zu Gebote stehen, von den wenigsten Zeitabschnitten derselben eine hinlänglich detaillirte und sichere Kenntniss, um uns darnach ein lebendiges anschauliches Bild von den Verhältnissen des Volkes in jedem dieser einzelnen Abschnitte gestalten zu

Digitized by Google

können. Wenn daher auch in einer Weissagung einzelne bestimmte Verhältnisse deutlich hervortreten, so sind wir doch 446
nicht immer im Stande, mit Sicherheit anzugeben, in welchen Zeitabschnitt diese hineingehören. Daher wird denn bei solchen Weissagungen, welche nicht selbst in Überschriften oder geschichtlichen Einleitungen näher den Zeitpunkt angeben, in den sie fallen, in Ansehung dieses Punktes häufig eine grössere oder geringere Unsicherheit und Unbestimmtheit bleiben.

Aber immer müssen wir jene Regel festhalten und mittelst ihrer die historische Untersuchung über das Zeitalter der einzelnen Propheten und ihrer einzelnen Weissagungen so weit führen, als den jedesmaligen Umständen nach möglich ist; und nach jener Regel haben wir auch die Richtigkeit der Überschriften der einzelnen Aussprüche selbst zu prüfen.

Im Widerspruche mit dem hier entwickelten Grundsatze findet sich unter den neueren Auslegern Hengstenberg u. A., die ihm gefolgt sind. Seine Ansicht ist (auch noch in der 2. Ausg. der Christol.), a) dass sich den Propheten auch die Verhältnisse der Zukunft immer in der Form der Anschauung darstellen; und b) dass der Prophet sich mit seiner Anschauung in diese oder jene Verhältnisse einer oft sehr fernen Zukunft versetzt und von diesem als gegenwärtig angenommenen Zeitpunkte aus weiter geweissagt habe, dass z. B. auch Propheten, die lange vor dem Babylonischen Exile lebten, ihren Standpunkt im Exil hätten nehmen können und nun von da aus, indem sie die Verhältnisse des Exils als gegenwärtig behandelten, das noch weiter Bevorstehende verkündigen.

Aber schon das ist eine sicher falsche, wenigstens ganz unerweisliche Annahme, dass den Propheten der Inhalt ihrer Weissagung überall in der Anschauung gegeben sei; das lässt sich nur bei eigentlichen Gesichten annehmen, wo sie selbst erzählen, dass ihnen Visionen zu Theil geworden seien; bei anderen Weissagungen haben wir gar kein Recht vorauszusetzen und findet gar keine Wahrscheinlichkeit statt, dass sie den Propheten gerade in dieser Form der Anschauung geoffenbart seien.

Aber auch selbst in den Visionen der alttestamentlichen Propheten finden wir nirgends ein solches Herausversetztwerden derselben aus den Verhältnissen ihrer Zeit in die Verhältnisse einer ganz anderen, viel späteren Zeit, sondern immer eine enge Beziehung auf die ersteren und deren Bedürfnisse. Noch mehr ist dieses in den Weissagungen anderer Art der Fall. Wenn der Prophet hier auch mitunter sich über die ihm unmittelbar gegenwärtigen Verhältnisse hinaus zu versetzen scheint, so dass er dasjenige, was ihm geoffenbart ist, und was er als bevorstehend weissagen will, als gegenwärtig setzt, so geschieht das nur für einen Augenblick und nicht anders, als um auf poetische Weise die Sache lebendiger und anschaulicher zu schildern, und immer so,

Digitized by Google

447 dass auch seiner unmittelbaren Umgebung, seinen Zeitgenossen, auf welche seine Rede sich zunächst bezieht, nicht verborgen bleibt, um was es sich hier handelt, von welchen Verhältnissen hier die Rede ist. Bei einer solchen Vorstellung übrigens, wie die Hengstenbergische, würde eine Ausmittelung des Zeitalters der einzelnen Weissagungen aus ihrem Inhalte natürlich ganz und gar unmöglich sein. Der ethische Charakter des Hebräischen Prophetismus aber geht dabei so gut wie ganz verloren.

§. 172 (195). Was nun die prophetischen Schriften in unserm Kanon betrifft, so sind es folgende Männer, unter deren Namen sich uns solche erhalten haben: a) in der zweiten Abtheilung des Kanons: Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die sogenannten zwölf kleinen Propheten, und b) unter den Hagiographen noch von Jeremia die Klagelieder, und Daniel. Bei den meisten dieser Schriften ist auch nur wenig oder gar kein Streit darüber, dass sie im Allgemeinen Werke der Männer sind, nach denen sie genannt werden, nämlich bei Jeremia, Ezechiel und den kleinen Propheten mit Ausnahme des Jona [Obadja, Micha] und des Sacharja.

Hinsichtlich des Buches Jona ist bei sonstiger Verschiedenheit der Ansichten über dasselbe doch so viel ziemlich anerkannt, dass es in die Sammlung der prophetischen Bücher aufgenommen ist, weil der Inhalt sich auf die Geschichte eines Propheten bezieht; und dass die Benennung des Buches sich auch weniger auf den etwaigen Verfasser bezieht, als auf die Hauptperson, welche darin auftritt. Beim Buche Daniel ist in neuerer Zeit die Authentie der ganzen Schrift und das wirkliche Zeitalter der Entstehung derselben Gegenstand fortdauernden Streites; bei den Büchern Jesaja und Sacharja aber ist streitig, ob die sämmtlichen in denselben enthaltenen Aussprüche denselben Propheten angehören, dem Jesaja und dem Sacharja, die in den Überschriften als Verfasser genannt werden, oder einzelne Theile derselben anderen Propheten und aus anderen Zeiten.

Wir behandeln hier diese Schriften im Allgemeinen nach der Reihenfolge im Hebräischen Kanon, jedoch so, dass wir die Untersuchung über die Klagelieder unmittelbar auf die über die Weissagungen des Jeremia folgen lassen, und das Buch Jona von den kleinen Propheten zuletzt betrachten; auf dieses folgt zum Schlusse die Untersuchung über das Buch Daniel.

Das Buch Jesaja.

§. 173 (196). Jesaja (יְשַׁעְיָהוּ, *Ησαΐας*, Isaias) war der Sohn des Amos (אָמוֹץ 1, 1; 2. König. 19, 2; 20, 1), eines sonst unbekannten Mannes, der von den Kirchenvätern zuweilen

Digitized by Google

mit dem Propheten עָמוֹס verwechselt wird. Seinen Aufenthalt scheint er bleibend in Juda und zwar in Jerusalem gehabt zu haben; dafür sprechen alle Andeutungen in seinen Aussprüchen, am entschiedensten 7, 3 ff.; 22, 1 ff. Dass er verheirathet war und mehrere Söhne hatte, geht aus 7, 3; 8, 3. 18 hervor; so wie aus 7, 14 ff., in Vergleich mit V. 3 mit Wahrscheinlichkeit, dass er zweimal verheirathet war.

Als das Zeitalter des Jesaja wird in der auf das ganze Buch sich beziehenden Überschrift 1, 1 angegeben die Regierungszeit der Judäischen Könige Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, von denen der Erstgenannte um 759 starb, Hiskia aber von 728 bis 699 regierte. Aus der Regierungszeit des Ahas und Hiskia besitzen wir auch deutliche Zeugnisse der Wirksamkeit des Propheten, theils in ausdrücklichen Angaben einzelner Aussprüche unseres Buches, und hinsichtlich der Regierungszeit des Hiskia auch des 2. Buches der Könige (Kp. 19 f.), theils in unverkennbaren Spuren im Inhalte verschiedener Aussprüche.

Unter dem götzendienerischen Ahas finden wir den Jesaja namentlich wirksam in den ersten Jahren seiner Regierung, als Juda durch die verbündeten Könige von Syrien und Israel, den Rezin und den Pekah, angegriffen und hart bedrängt ward, und der König von Juda gegen die Warnung des Propheten sich den Beistand des Assyrischen Königs Tiglat-Pilesar erkaufte; hierdurch ward Juda freilich, indem jene Feinde gedemüthigt wurden, aus der augenblicklichen Bedrängniss errettet, kam aber zugleich in eine immer drückender werdende Abhängigkeit von den Assyrern. Durch dieselbe hatte es besonders unter Hiskia zu leiden, nachdem im sechsten Jahre dieses Königs 449
das Reich Israel durch den Assyrischen König Salmanassar völlig aufgelöst worden war. Namentlich auch auf die Verhältnisse Juda's zu den Assyrern, insbesondere auf die Bedrängnisse durch dieses Volk unter Sanherib im 14. J. des Hiskia, war nach ausdrücklichen Angaben die Wirksamkeit Jesaja's in sehr eingreifender Weise gerichtet.

Der König Usia wird ausser der Überschrift noch 6, 1 genannt, nämlich sein Todesjahr als die Zeit, wo dem Propheten die dort erzählte Vision zu Theil geworden sei. Diese Vision trägt ganz den Charakter der Einweihung des Propheten zur prophetischen Thätigkeit überhaupt an sich, so dass der Anfang derselben in die hier bezeichnete Zeit fällt. Doch, glaube ich, lässt sich — besonders auch nach Vergleichung der analogen Zeitbezeichnung 14, 28 — mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass dieses nicht gemeint ist: „vor dem Tode des Königs, in dem Jahre, in welchem derselbe nachher starb," wie es von vielen Auslegern gefasst wird, sondern: „in

Digitized by Google

dem Jahre, in welchem er gestorben war"; so dass also diese Vision bald nach dem Tode Usia's, in den Anfang der Regierung Jotham's fällt. Es ist demnach als eine Ungenauigkeit der in dieser Gestalt ohne Zweifel nicht vom Propheten selbst, sondern von einem spätern Sammler herrührenden Angabe der Ueberschrift 1, 1 zu betrachten, wenn dort auch die Tage Usia's mit genannt werden für die Zeit, worin die Aussprüche des Jesaja fallen.

Abgesehen übrigens von dieser Angabe 6, 1 wird Jotham und dessen Regierung in keiner einzelnen Weissagung unseres Buches ausdrücklich genannnt, und bei keiner auch sprechen innere Gründe mit besonderer Wahrscheinlichkeit dafür, dass sie den folgenden Jahren dieses Königs angehöre, sei es nun, dass der Prophet seine damals gehaltenen prophetischen Vorträge überhaupt nicht niedergeschrieben hat, oder dass sie uns verloren gegangen sind.

Die späteste sichere Angabe über die prophetische Thätigkeit Jesaja's finden wir unter Hiskia nach dem Abzuge des Heeres des Sanherib von Jerusalem, so wie nach der Krankheit und Genesung des Hiskia, bei Gelegenheit einer Gesandtschaft des Babylonischen Königs Merodach-Baladan an denselben, wo Hiskia den Gesandten aus Eitelkeit alle seine Schätze zeigte; da, wird erzählt, habe Jesaja ihm die bevorstehende
450 Babylonische Dienstbarkeit des Volkes verkündigt, die etwa 125 Jahre später erfolgte (2. Kön. 20, Jes. 38 f.). Dieses fällt wohl auf jeden Fall einige Zeit nach dem 14. J. des Hiskia (714 v. Chr.), also wenigstens 46 Jahre nach Usia's Tode, wo Jesaja seine Berufung zum Propheten erhielt.

Von seiner Wirksamkeit während der übrigen Regierungszeit Hiskia's (noch 15 Jahre) fehlt es an ausdrücklichen Angaben. Nach der Chronik (II 26, 22; 32, 32) hat Jesaja wie eine Geschichte des Usia, so auch eine des Hiskia geschrieben. Dann muss er also den letzteren noch überlebt haben, wie er denn auch nach einer alten Ueberlieferung erst unter Manasse gestorben und zwar auf Befehl dieses Königs zersägt sein soll.

Es findet sich dieselbe im Talmud (tr. Jebamoth f. 49, 2; Sanhedr. f. 103, 2), und bei Rabbinen, so wie bei Justin. Mart. (dial. c. Tryph. p. 349), Tertull. (de patientia c. 14) u. a. Kirchenvätern, und in einem Apokryphum des Jesaja, *Ἀναβατικόν*, etwa aus dem 2. Jahrhundert n. Chr., welches sich noch in einer Äthiopischen und theilweise in einer alten Lateinischen Übersetzung erhalten hat [s. Ascensio Isaiae, aeth. et latine ed. A. Dillmann Lips. 1877]. Nicht unwahrscheinlich bezieht sich darauf auch schon das *ἐπρίσθησαν*, Hebr. 11, 37. [Vgl. Schürer's Th. LZ. 1877 S. 627].

Digitized by Google

Die Sache selbst ist bei dem abgöttischen und grausamen Charakter des Manasse nicht gerade unwahrscheinlich, wenn man sie auch nicht als sicher betrachten kann. In unserm Buche und im A. T. überhaupt finden sich ausdrückliche Zeugnisse für eine Wirksamkeit des Jesaja noch unter Manasse nicht; doch ist das nicht beweisend dafür, dass sie nicht so lange könnte gedauert haben. Der Prophet würde hiernach ein sehr bedeutendes Alter, wohl von reichlich 80 Jahren erreicht haben, 451
worin aber an sich nichts Unwahrscheinliches liegt.

§. 174 (197). Was aber das alttestamentliche Buch betrifft, welches sich unter dem Namen des Jesaja erhalten hat, so enthält dasselbe bei weitem dem grössten Theile nach weissagende Aussprüche, nur 4 Kapitel mit Geschichtserzählung. Es zerfällt schon auf den ersten Anblick in 3 Haupttheile.

A. Kpp. 1—35: eine Sammlung einzelner prophetischer Aussprüche, die zum Theil mit besonderen Ueberschriften und kurzen geschichtlichen Einleitungen versehen sind, zum Theil auch ohnehin durch ihren Inhalt sich von einander scheiden als Weissagungen aus verschiedenen Zeiten und auf verschiedene Gegenstände und Verhältnisse sich beziehend.

B. Kpp. 36—39: ein geschichtlicher Abschnitt aus der Geschichte Hiskia's, und zwar über die Belagerung Jerusalems durch die Assyrer im 14. Jahre dieses Königs, die Befreiung der Stadt, die Krankheit und Genesung Hiskia's und die Babylonische Gesandtschaft an ihn.

C. Kpp. 40—66: enthält wieder lauter weissagende Aussprüche, die aber mehr in sich zusammenhangen als die Weissagungen des ersten Theiles, indem die eine sich an die andere anschliesst und sie alle wesentlich auf dieselben Zeitverhältnisse sich beziehen, nämlich auf die letzten Zeiten des Babylonischen Exils der Juden und die Befreiung aus demselben.

§. 175 (198). Alle diese Bestandtheile unseres Buches wurden früher einem und demselben Verfasser beigelegt, dem Propheten Jesaja, Sohn des Amoz. Nur Aben-Esra[1]) hat leise Andeutungen gegeben, welche als seine Meinung durchblicken lassen, dass die Weissagungen des letzten Theiles einen späteren Propheten [den König Jechonja] aus der Zeit des Babylonischen Exils zum Verfasser haben. Doch blieben diese Andeutungen völlig unbeachtet. Ganz unabhängig aber von ihm ist die gleiche Ansicht in Beziehung auf diese Weissagungen von manchen protestantischen Theologen Deutschlands seit den beiden letzten Jahrzehenden des vorigen Jahrhunderts geltend

[1]) In seinem Commentare zu Jes. Kpp. 40. 49. 53; vgl. Geiger in der von ihm herausgeg. wissenschaftl. Zeitschr. für Jüdische Theologie. Bd. 2 (Frankf. a. M. 1836), S. 553—557.

Digitized by Google

gemacht, und dieselben haben denn auch verschiedene Stücke des ersten Haupttheiles dem Jesaja abgesprochen und anderen Propheten und anderen Zeiten beigelegt. Dem sind zwar andere Theologen entgegengetreten und haben die Integrität des
452 Buches und die Einheit des Verfassers für alle Theile desselben mit entschiedenem Nachdrucke zu vindiciren gesucht[1]). Doch kann eine unbefangene Betrachtung sich bei dieser traditionellen Ansicht nicht beruhigen. So zunächst namentlich nicht in Beziehung auf den dritten Haupttheil, Kp. 40—66. Dass diese Weissagungen nicht dem Jesaja und dessen Zeitalter angehören, können wir unter Zugrundelegung der früher (§. 171) aufgestellten Regel aufs deutlichste erkennen, wenn wir auf die Verhältnisse achten, welche hier vorausgesetzt werden, und an welche die eigentliche Weissagung sich anschliesst. Denn diese sind ganz andere als die im Zeitalter des Jesaja, sind solche, wie sie nur im Babylonischen Exil und zwar gegen das Ende desselben stattfanden.

Es wird hier nicht etwa geweissagt (was man bei Weissagungen aus dem Jesajanischen Zeitalter erwarten würde, wenn dem Propheten auch die äusseren Verhältnisse der fernen Zukunft auf klare Weise enthüllt vorgelegen hätten), dass, wie das Reich Israel, so auch Juda werde aufgelöst werden, das Volk nach Babylonien fortgeführt, Jesusalem und die anderen Jüdischen Städte zerstört werden, sondern dieses erscheint als schon vor geraumer Zeit geschehen, Jerusalem und andere Städte Juda's liegen in Trümmern, und geweissagt wird nur, dass sie jetzt sollen wieder aufgerichtet werden; das Jüdische Volk wird angeredet als in Babylonien befindlich, wegen seiner Sünden von seinem Gotte verstossen, ein Raub der Feinde und ringsum von Götzendienern umgeben; und es wird getröstet durch die Verkündigung, dass Jehova jetzt sich seiner wieder erbarmen, dass er es befreien und in sein Heimathland zurückführen wolle. So wird auch nicht etwa geweissagt, wie es vom Standpunkte des Jesaja aus zu erwarten gewesen wäre, dass anstatt der Assyrer im Laufe der Zeit die Babylonier die Herrschaft gewinnen und ihre Macht auch zur Knechtung der Juden anwenden würden; sondern die Chaldäer erscheinen als schon auf dem Gipfel der Macht befindlich, aber auch ihrem
453 Untergange schon nahe, und geweissagt wird nur, dass jetzt das göttliche

[1]) So Hengstenberg (Christol. Bd. II.), Kleinert (Ueber die Echtheit sämmtlicher in dem Buche Jesaja enthaltenen Weissagungen. 1 Thl. Berl. 1829), Hävernick, Drechsler (Der Proph. Jes. 3 Thle. 1845—57), Keil, Stier (Jesaias, nicht Pseudo-Jesaias. Auslegg. von Kpp. 40—66. Barmen, 1850) u. A. [Desgl. Fr. Hosse (Die Weissagungen des Propheten Jesaia. Prolegomena zu einem neuen Handbuche der Auslegung. Berlin 1865. 8.), und A. Rutgers (De echtheid van het tweede gedeelte van Jesaja. Leiden 1866. 8.), vgl. noch Delitzsch, bibl. Commentar über den Proph. Jesaia (1866 1869), und Klostermann in der Ztschr. für luth. Theol. 1876 S. 1—60].

Digitized by Google

Strafgericht für sie da sei, und sie namentlich wegen ihrer Grausamkeit gegen die Juden treffen werde. Als Befreier der Juden aus der Babylonischen Knechtschaft und Bezwinger der Babylonier wird hier der Persische König Cyrus bezeichnet und dieser zweimal sogar mit Namen genannt (44, 28; 45, 1); aber es wird nicht etwa geweissagt, dass dereinst ein solcher Fürst mit Namen Cyrus auftreten werde, sondern derselbe erscheint als schon gegenwärtig und Allen bekannt, als von Jehova schon durch frühere Siege ausgezeichnet, als ein Fürst, auf den schon die Augen Aller gerichtet sind; und geweissagt wird von ihm nur, dass er auf Jehova's Antrieb und mit seinem Beistand jetzt die Macht der Chaldäer beugen, Babel zerstören, die Juden in ihre Heimath entlassen, Jerusalem und den Tempel wieder aufbauen werde.

Bei solcher Beschaffenheit der Weissagungen in Jes. 40—66 sind wir vollkommen berechtigt, ja genöthigt zu urtheilen, dass sie nicht dem Jesajanischen Zeitalter angehören können, sondern einer bedeutend spätern Zeit, deren Verhältnisse hier so deutlich als gegenwärtig vorausgesetzt werden, der letzten Zeit des Babylonischen Exils.

Es war damals bereits ein halbes Jahrhundert seit der Auflösung des Reiches Juda und der Zerstörung Jerusalems und des Tempels verflossen, während dessen der Stamm des Jüdischen Volkes sich im Exil in Babylonien befand. Dort scheinen viele Juden sich so festgesetzt zu haben, dass sie alle Sehnsucht, in die verödete Heimath zurückzukehren, verloren hatten; und diese schlossen sich auch an die götzendienerischen Völker, unter denen sie lebten, enger an, ja nahmen selbst an ihrem Kultus mit Theil, oder trieben wenigstens Bilderdienst. Diese waren denn beim Kampfe des Cyrus mit den Babyloniern theils gleichgültige Zuschauer, theils nahmen sie wohl selbst Interesse für die Babylonier. Geringer dagegen war die Zahl derjenigen Juden, welche, wie der Prophet, auch im Exil treu an Jehova festhielten, die auch hier das Gesetz ihres Gottes, so weit es ohne Tempel und Opferdienst geschehen konnte, beobachteten, besonders durch Heilighaltung des Sabbathes und durch Begehen gewisser Fasttage, namentlich solcher, welche an die von Jehova über ihr Volk verhängten Strafgerichte erinnerten und durch Fernhaltung von Allem, was auf den Götzendienst Bezug hatte. Diese bewahrten die Sehnsucht nach dem Heimathlande und nach Wiederherstellung des Tempels und des Jehova-Kultus in sich, und das um so mehr, je mehr gerade 454
sie im Exil zu leiden hatten durch Verfolgung von Seiten der heidnischen Zwingherren und der Masse ihrer eigenen Volksgenossen. Sie begleiteten die Bewegungen des Cyrus gegen Babel wohl von Anfang an mit warmer Theilnahme und waren um so eher geneigt, in ihm ein von Jehova zu ihrer Befreiung berufenes Werkzeug zu erkennen, da die Religion der Perser mit dem Monotheismus der Juden eine viel grössere Verwandtschaft darbot, als die Religionen anderer heidnischer Völker, und dieselben vor der Anbetung von Götzenbildern den gleichen Abscheu hegten, wie die gesetzlich strengeren Juden.

So preist denn unser Prophet wiederholt den Cyrus als einen von Jehova besonders begnadigten Fürsten, den er bestimmt habe, Babel zu beugen, die

Digitized by Google

gefangenen Juden in ihre Heimath zurückzuführen, Jerusalem und den Tempel wiederherzustellen. Dabei bekämpft er den Götzen- und Bilderdienst wiederholt auf's Nachdrücklichste und weiss ihn durch treffende, fast sarkastische Ironie in seiner Nichtigkeit und Lächerlichkeit darzustellen, während er auf Jehova hinweist als den alleinigen, lebendigen, allmächtigen und allwissenden Gott, der schon vor Zeiten habe vorher verkündigen lassen, was jetzt im Begriff sei zu geschehen, die Besiegung des Heidenthums und die Befreiung seines Volkes, dessen Erlösung nur durch die fortdauernde Sündhaftigkeit in seiner Mitte aufgehalten werde. Doch werde Jehova dieselbe sicher eintreten lassen; er werde die Sünden des Volkes sühnen und so dasselbe geschickt machen, des grossen ihm bestimmten Heiles theilhaftig zu werden, welches hier unmittelbar an die Rückkehr des Volkes aus der Gefangenschaft angeknüpft und, wie diese selbst, auf glänzende Weise in poetischen Bildern geschildert wird.

§. 176 (199). Dass übrigens diese ganze Reihe von Weissagungen einen und denselben Verfasser hat, geht schon aus der grossen Gleichartigkeit in Darstellung und Sprache hervor, welche sich durch das Ganze im Allgemeinen hindurchzieht, und ist auch bei weitem von den meisten derjenigen, die dieselbe dem Jesaja absprechen, anerkannt; vgl. Knobel's Jesaja, S. 299 ff. Aufl. 3. Doch ist in der Beziehung noch Folgendes zu bemerken:

1) Von dem Abschnitte 56, 9—57, 11 lässt sich mit der höchsten Wahrscheinlichkeit annehmen, wie jetzt auch Ewald meint, dass derselbe ursprünglich als ein prophetischer Ausspruch vor dem Exil verfasst ist, wahrscheinlich nicht lange vor dem Exil, jedenfalls zur Zeit, wo der Jüdische Staat noch bestand; denn nur unter dieser Voraussetzung lässt sich Inhalt und Fassung des Stückes begreifen, wozu 57, 11b vielleicht nicht mehr gehört.

455 Es werden darin die Feinde des Jüdischen Volkes aufgefordert, herbeizukommen, dasselbe zu verschlingen, was ihnen nicht schwer sein werde, da die Wächter des Volkes, denen dessen Beschützung anvertraut ist, schlafen, ganz blind sind bei aller Gefahr und nicht vermögen dagegen zu warnen[1]). Das schon setzt durchaus das Bestehen des Jüdischen Staates voraus; ebenso, wenn 57, 6—11 die Rede an Jerusalem gerichtet und dieselbe als Buhlerin

[1]) Vgl. hierzu auch Vorlesungen über Jesaja z. d. St.; „Ist dieses der Sinn von 56, 9ff., so kann dieses, wie mir scheint, unmöglich mit dem Vorhergehenden in einem Zusammenhange geschrieben sein. Es ist durchaus unglaublich, dass der Prophet nach den Verheissungen, dass kein Unheil irgend einer Art das Volk wieder treffen solle (Kp. 55), dass die Zeit des Heils ganz nahe sei, an dem auch die Fremdlinge im Volke mit theilnehmen sollten (56, 1ff.), nun plötzlich die fremden Völker sollte aufgefordert haben, sein Volk zu verschlingen etc."

Digitized by Google

bezeichnet wird, die mit den Götzen Unzucht treibt; s. auch ib. V. 3. Auch die Weise, wie 57, 1—10 überhaupt von dem unerlaubten Opferdienst die Rede ist, als einem Höhendienste, und V. 5, sowie wahrscheinlich auch V. 9, als dem (Ammonitischen) Molochsdienst, stimmt mehr zu dem, was wir bei den vorexilischen Propheten finden, namentlich aus der letzten Zeit vor dem Exil, als zu der Weise, wie sonst in dieser Reihe von Weissagungen der Götzendienst im Exil von seiner lächerlichen Seite dargestellt wird. Aus der Zeit des Exils selbst ist sonst keine Spur, dass die Israeliten Molochsdienst getrieben haben[1]).

Doch ist sehr wahrscheinlich, dass dieser Ausspruch vom Verfasser dieser Reihe von Weissagungen Kpp. 40—66 selbst aufgenommen und in seine eigenen Aussprüche eingeschaltet ist, und zwar wohl eben wegen der darin enthaltenen ernsten Strafreden wider den Götzendienst des Volkes, woran es auch zu seiner Zeit nicht fehlte, wenn er auch in etwas anderer Gestalt getrieben ward.

2) Was sonst den Verfasser dieser Reihe von Weissagungen betrifft, so lässt sich nicht zweifeln, dass er bei der Abfassung derselben sich nicht in Ägypten befunden hat[2]), sondern im Allgemeinen in Babylonien selbst; doch mag der Verfasser mit den damaligen Verhältnissen des Jüdischen Landes 456
auch durch eigene Anschauung bekannt gewesen sein. Ferner sind diese Weissagungen vom Verfasser wohl eben in der Reihenfolge geschrieben, worin wir sie besitzen, doch nicht gerade alle zu einer und derselben Zeit. Der erste Theil fällt sicher noch vor die Einnahme Babels durch Cyrus, wenigstens bis Kp. 47 incl., und so auch wohl noch manche der folgenden. Die späteren dagegen sind wahrscheinlich erst nach geschehener Einnahme der Stadt verfasst, als sich die Hoffnung der baldigen Befreiung und glänzenden Wiederherstellung des Jüdischen Volkes nicht auf der Stelle verwirklichte. In eine noch etwas spätere Zeit, nachdem ein Theil des Volkes, und darunter auch der Prophet, bereits nach Palästina zurückgekehrt war, fallen

[1]) Vgl. Vorlesungen über Jesaja: „Durch Alles dieses bin ich schon seit der ersten Vorlesung über Jesaja, 1820—21, zu der Ueberzeugung gekommen, dass dieser Abschnitt, der sich auch durch seine Sprache von den ihn umgebenden Weissagungen deutlich unterscheidet, ursprünglich vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Auch Umbreit bekennt, dass das Stück etwas Fremdklingendes habe."

[2]) Dies ist die Ansicht von Ewald, der ihn als einen Nachkommen derjenigen betrachtet, die mit Jeremia nach Ägypten gezogen waren, und von Bunsen (Gott in der Geschichte, Thl. 1), der ihn bestimmt für Baruch, den ehemaligen Diener des Jeremia, hält.

Digitized by Google

wohl die letzten Kapitel, vielleicht schon von Kap. 58 an, sicherer noch die vier letzten 63—66, die sich überhaupt von den vorhergehenden mehr trennen, als verschiedene je in sich abgeschlossene prophetische Aussprüche, aber wohl gleichfalls von demselben Propheten.

a) 63, 1—6 ein schön in sich abgerundeter Ausspruch, Ankündigung eines göttlichen Strafgerichts über die heidnischen Völker und besonders über Edom. Hier macht V. 4 („denn ein Tag der Rache war in meinem Sinn, und das Jahr meiner Erlöseten war gekommen") es sehr wahrscheinlich, dass die Abfassung in eine Zeit fällt, wo das Bundesvolk sich länger in Druck und Gefangenschaft befunden hatte und wohl vor Kurzem daraus befreit war; da konnte eine Weissagung wider die Feinde des Volkes Jehova's leicht gerade eine so besondere Richtung wider die Edomiter nehmen, da diese sich bei der Auflösung des Jüdischen Staates gegen die Juden ganz besonders feindselig und schadenfroh bewiesen hatten.

b) 63, 7—65 fin., zuerst bis 64 fin.: Sündenbekenntniss des Volkes und Fürbitte des Propheten für dasselbe. Hier wird 64, 10 der zerstörte Tempel als ein solcher bezeichnet, „wo dich unsere Väter priesen," und doch findet sich keine Andeutung, dass der Verfasser sich im Exil befand. Sehr wahrscheinlich gehört auch dies einer Zeit an, wo durch die ersten zurückgekehrten Exulanten ein, obwohl noch sehr schwacher, Anfang mit dem Wiederaufbau Jerusalems gemacht war. Hiermit hängt Kp. 65 zusammen, als Antwort Jehova's auf jene Klagen und Bitten, wo der Inhalt gleichfalls es höchst scheinlich macht, dass der Verfasser nicht mehr, wie meistentheils angenommen wird, im Exil lebte, sondern in Palästina, und dass es verfasst ist zu einer Zeit, wo ein Theil der Juden aus dem Exil zurückgekehrt war und sich mit dem im Lande befindlichen Theile der Juden vereinigt hatte, wo aber der
457 neue Staat sich noch fortwährend in grosser Noth und Bedrängniss befand, was der Prophet als gerechte Strafe der noch fortwährenden Sündhaftigkeit des Volkes betrachtet.

c) Kp. 66 ist ähnlichen Inhaltes wie Kp. 65. Auch hier führt aber Alles auf einen Propheten, der in Palästina lebte, in Jerusalem oder dessen Nähe, zu einer Zeit, wo dort wieder Opferdienst getrieben ward (V. 3. 6. 20), nämlich auf dem Brandopferaltare, den die Zurückgekehrten dort errichteten, und wohl zu einer Zeit, wo der Tempelbau bereits begonnen hatte.

§. 177 (200). Was den ersten Haupttheil des Buches betrifft, Kpp. 1 bis 35, so enthält dieser, wie schon bemerkt, verschiedene einzelne Aussprüche, und darunter manche, die nicht dem Jesaja und dessen Zeitalter angehören können, und zwar auch wieder, weil darin die Verhältnisse anderer Zeiten als gegenwärtig vorausgesetzt erscheinen. Ueber die einzelnen hier nur einige kurze Andeutungen. — Es lässt sich dieser Theil am bequemsten nach drei Abtheilungen betrachten, Kpp. 1—12. 13—23. 24—35.

Digitized by Google

I. Kpp. 1 — 12. Diese Abtheilung enthält nach der wahrscheinlichsten Ansicht acht verschiedene Aussprüche, die sich theils durch besondere Überschriften, theils nur durch den Inhalt von einander sondern. Mit Ausnahme eines kurzen [aber von Jesaja selbst, wie Ewald, Hitzig Kuenen u. A. mit Recht urtheilen, einem älteren Propheten entlehnten] Abschnittes (2, 2–4) enthält die ganze Abtheilung nur echt Jesajanisches.

Die einzelnen Aussprüche sind folgende:

1) Kp. 1, Straf- und Ermahnungsrede an Juda und Jerusalem, gesprochen, nachdem Jehova eine schwere Züchtigung über das Land verhängt hatte, wohl entweder unter Ahas nach dem Einfalle der Syrer und Israeliten in Juda, oder noch wahrscheinlicher unter Hiskia, im 14. J. dieses Königs, nach dem Abzuge der Syrer aus dem Jüdischen Lande. Der allgemeine Inhalt dieses Ausspruches gab wohl die Veranlassung, ihn an die Spitze des ganzen Buches zu stellen, wie eine Art Proömium zu demselben.

2) Kpp. 2—4, nach der Ueberschrift ebenfalls ein Ausspruch über Juda und Jerusalem, Androhung des göttlichen Strafgerichts wegen der im Lande herrschenden Schwelgerei und Götzenverehrung, aber mit einem neuen Segen verheissenden Schlusse, am wahrscheinlichsten aus der Regierungszeit des Ahas, geraume Zeit nach dem Einfalle der Israeliten und Syrer in Juda, als dieses Reich durch den Beistand der Assyrer wieder äusserlich befestigt war. Der Jesajanische Ausspruch beginnt aber erst mit 2, 5. Die vorhergehenden Verse, 2, 2—4, die eine in weiterem Sinne messianische Verheissung enthalten, finden sich eben so, fast wörtlich übereinstimmend, Micha 4, 1—3. Wie dieses zu erklären sei, ist sehr streitig. Ich glaube aber, dass sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen lässt, dass der Ausspruch bei Micha der ursprüng- 458
liche ist, wie er denn bei ihm in einem sehr passenden Zusammenhange steht, und b) dass er dieser Weissagung des Jesaja ursprünglich gar nicht angehört hat, auch nicht als ein vom Propheten anderswoher entlehnter Spruch, sondern dass er hier erst durch spätere Leser oder Sammler eingeschaltet ist, wohl zuerst an den Rand gesetzt und dann später in den Text eingerückt.

3) Kp. 5, Parabel vom Weinberge, in Beziehung auf Israel und Juda, und daran sich anschliessende Drohrede wider das Volk, namentlich wider die Grossen in Jerusalem, ohne Hinzufügung einer Verheissung; wahrscheinlich aus der späteren Regierungszeit des Ahas.

4) Kp. 6, die Vision, wodurch der Prophet zu seinem Berufe eingeweiht ward, im Todesjahre des Usia, d. i. am Anfange der Regierung des Jotham (s. §. 173); die schriftliche Aufzeichnung dieser Vision fällt aber höchst wahrscheinlich erst später, vielleicht auch in die Regierung des Ahas.

5) Kp. 7, ein Ausspruch, der mit einer geschichtlichen Einleitung versehen ist, wodurch er in die Zeit des Angriffes der verbündeten Syrer und Israeliten auf Juda unter Ahas, und zwar höchst wahrscheinlich am Anfange seiner Regierung, fällt. Der Prophet verkündet dem Könige den sicheren Untergang dieser Feinde und bezeichnet ihm als Gewähr für die Zuverlässigkeit dieser Ankündigung die Geburt eines Knaben von der עַלְמָה — wahr-

Digitized by Google

scheinlich der Braut oder jungen Frau des Propheten selbst — droht dann aber am Schlusse mit der gänzlichen Verheerung des Jüdischen Landes durch die Ägypter und Assyrer. Diese Drohung V. 17—25 schliesst sich an das Vorhergehende auf sehr abrupte Weise an, so dass sich wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass beim mündlichen Vortrage noch Anderes dazwischen gelegen hat.

6) Kpp. 8, 1—9, 6, ebenfalls aus der Regierungszeit des Ahas, aber 1 bis 2 Jahre später fallend als die vorige Weissagung. Der Prophet bedroht die dem Davidischen Hause feindseligen Israeliten mit Verheerung von Seiten der Assyrer, ermahnt Juda und Israel zum Vertrauen auf Jehova und schliesst mit einer messianischen Weissagung, mit der Verheissung der Befreiung des Volkes, namentlich auch derjenigen Stämme des Reiches Israel, die wohl schon durch die Assyrer hart bedrückt wurden, der gänzlichen Besiegung der Feinde und zwar durch einen zukünftigen glorreichen Fürsten, der als gerechter Herrscher auf dem Davidischen Throne fort und fort regieren werde.

7) Kpp. 9, 7—10, 4, ein Ausspruch wider das Reich Israel, welches Jehova strafen werde durch Niederlage und Gefangenschaft und indem er die Mitglieder des Volkes werde die einen gegen die anderen wüthen lassen. Derselbe fällt wahrscheinlich einige Jahre später, als der vorige Ausspruch, nachdem das Volk sich von den Schlägen durch Tiglat-Pilesar wieder etwas erholt hatte.

8) Kpp. 10, 5—12, 6; dieser Ausspruch fällt seinem Inhalte nach in die
459 Regierungszeit des Hiskia, nach der Auflösung des Reiches Israel, wahrscheinlich in das 14. J. des Hiskia, am Anfange des Feldzuges des Sanherib wider Juda. Der Prophet bedroht die Assyrer wegen ihres Uebermuthes und der gegen sein Volk geübten Bedrückung, kündigt ihnen die Vereitelung ihrer Unternehmung gegen Jerusalem an und schliesst mit der Verheissung der Geburt des Messias vom Stamme David's, unter welchem allgemeiner Friede auf Erden herrschen, zu dem selbst heidnische Völker sich versammeln werden, und der Zurückführung aller Zerstreuten des Volkes Israel in ihr Heimathland. Es ist keine Veranlassung da, mit einigen Auslegern den letzten Theil dieses Abschnittes, Kpp. 11 u. 12, oder auch nur mit Ewald Kp. 12 für einen späteren Zusatz zu halten.

§. 178 (201). **II. Kpp. 13—23. Diese Abtheilung enthält, mit Ausnahme von Kp. 22, lauter Weissagungen gegen oder über auswärtige Völker, dergleichen sich auch bei anderen Propheten zusammengestellt finden, Jer. 46—51; Ez. 25—32. Die meisten Aussprüche dieser Abtheilung haben in der Überschrift vor den anderen Weissagungen unseres Buches das Eigenthümliche, dass der Ausspruch durch משא bezeichnet wird, was wohl von dem Sammler dieser Abtheilung herrührt; doch sind auch hier nicht alle einzelnen Aussprüche durch Überschriften von einander getrennt. Am wahrscheinlichsten zerfällt diese Abtheilung in 15 verschiedene Aussprüche, von denen mehrere nicht von Jesaja sein können.**

Digitized by Google

So gleich der erste: 1) Kp. 13, 1—14, 23, Androhung des Unterganges der Stadt Babel und ihres Königs durch die Meder, der Befreiung der Juden aus dem so harten Drucke der Babylonier und der Zurückführung derselben in ihr Heimathland. Der Inhalt führt uns entschieden darauf, dass der Ausspruch in die letzte Zeit des Babylonischen Exils fällt (jedoch noch vor Einnahme der Stadt Babel durch Cyrus) und von einem Propheten verfasst ist, welcher wohl nicht in der Stadt Babel, aber im Lande Babylonien lebte.

2) Kp. 14, 24—27 bezieht sich auf ganz andere Verhältnisse als die vorhergehende Weissagung und ist ohne Zweifel, ebenso wie der folgende, ein echt Jesajanischer Ausspruch; und zwar bezieht er sich deutlich auf den Einfall der Assyrer in Juda unter Hiskia und verkündigt, dass Jehova diese in seinem Lande aufreiben werde. Der Ausspruch fällt wohl ein wenig später als Kpp. 10, 5—12, 6, in die Zeit, da die Assyrer sich schon im Lande befanden.

3) Kp. 14, 28—32, fällt nach der Ueberschrift in das Todesjahr des Ahas, was ohne Zweifel — darauf führt der Inhalt — gemeint ist: nach erfolgtem Tode dieses Königs. Der Ausspruch ist gerichtet wider die Philister und will, wie es scheint, diese warnen, nicht so frühzeitig über den Tod des Ahas zu frohlocken, da ihnen in dessen Sohne und Nachfolger ein noch gefährlicherer Widersacher erstehen werde.

4) Kpp. 15. 16, wider die Moabiter, Ankündigung der bevorstehenden 460
Verwüstung ihres Landes, wogegen sie vergebens zu ihren Göttern ihre Zuflucht nehmen werden. Die letzten Verse des Abschnittes, 16, 13. 14, enthalten einen Epilog, worin angekündigt wird, dass der vormals in der vorhergehenden Weissagung von Jehova angedrohte Untergang Moabs jetzt genau in 3 Jahren eintreten werde. Ueber die Zeit der Abfassung der Weissagung selbst und über das Verhältniss des Epilogs zu derselben sind die Ansichten sehr verschieden [vgl. Kuenen's Einleitung §. 65]. Mir ist am wahrscheinlichsten, a) dass die Hauptweissagung entweder von Jesaja ist oder wenigstens aus dessen Zeitalter, verfasst zur Zeit des Assyrischen Königs Tiglat-Pilesar, als dieser in den ersten Jahren des Ahas seine kriegerischen Einfälle in diese Gegenden machte; b) dass aber der Epilog, obwohl er in der Sprache an Jesaja erinnert, doch erst in bedeutend späterer Zeit hinzugefügt ist, vielleicht erst um die Zeit des Babylonischen Exils. [Ist der Epilog, woran zu zweifeln kein triftiger Grund vorliegt, von Jesaja verfasst, so hat dieser im Vorhergehenden die ältere Weissagung eines anderen Propheten wiederholt, grade wie in 2, 2—4.]

5) Kp. 17, 1—11, nach der Ueberschrift ein Ausspruch über Damascus. Aber nach dem Inhalte ist derselbe nicht bloss wider das Damascenische Syrien, sondern noch mehr wider das Reich Ephraim gerichtet, das wie Damascus mit Verödung werde heimgesucht werden, zur gerechten Strafe dafür, dass es seinen Gott vergessen und sich an Fremde gehängt habe. Der Ausspruch ist ohne Zweifel von Jesaja, aus der Regierungszeit des Ahas, am wahrscheinlichsten verfasst, als die von Ahas zu Hülfe gerufenen Assyrer bereits in Syrien eingefallen waren.

6) Kp. 17, 12—14 bildet, wie es scheint, einen besonderen Ausspruch; er

Digitized by Google

ist gerichtet wider feindliche Völker, am wahrscheinlichsten wider die Assyrer bei ihrem Angriffe auf Jerusalem im 14. Jahre des Hiskia.

7) Kp. 18, ein sehr dunkler Ausspruch, der sich aber wahrscheinlich auf dieselben Zeitverhältnisse bezieht, wie der vorhergehende, auf die Feindseligkeiten der Assyrer wider Juda und Jerusalem unter Hiskia, und auf die Vernichtung ihres Heeres durch die den Juden zu Hülfe kommenden Äthiopier, von denen der Prophet weissagt, dass sie Jehova's Macht anerkennen und ihm in Jerusalem Opfergaben darbringen werden.

Beide Aussprüche (6 und 7) sind ohne Zweifel von Jesaja und sind ungefähr gleichzeitig verfasst, und zwar am wahrscheinlichsten nach der Niederlage und dem Abzuge der Assyrer.

8) Kp. 19, über Ägypten, zuerst strafend und drohend, dann von V. 18 an verheissend und zwar in dem Sinne, dass Jehova auch von Seiten der Ägypter werde anerkannt und verehrt werden, und so auch von Seiten der Assyrer, welche beide sich in schönem Bunde mit Israel zu gemeinsamem Gottesdienste vereinigen, und alle drei von Jehova als sein Volk werden anerkannt und gesegnet werden. Ursprung und Integrität dieser Weissagung ist streitig. Aber mit grösster Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass das Ganze, wie es uns vorliegt, ein echt Jesajanischer Ausspruch ist, nur wahrscheinlich aus der spätesten Zeit der Wirksamkeit dieses Propheten, aus einer Zeit, wo die Macht der Assyrer bereits geschwächt war, nach dem 14. Jahre des Hiskia, vielleicht gar erst aus dem Anfang der Regierung des Manasse.

461 9) Kp. 20, Erzählung und Deutung einer symbolischen Handlung, die der Prophet im Auftrage Jehova's verrichtet, um anzudeuten, dass die Ägypter und Äthiopier in schmählichem Aufzuge würden durch die Assyrer fortgeführt werden. Nach der Überschrift fällt dieses in die Regierungszeit eines Assyrischen Königs Sargon, welcher im A. T. nicht weiter vorkommt, aber entweder derselbe mit Salmanassar gewesen sein, oder zwischen Salmanassar und Sanherib regiert haben muss [s. Smith a. S. 255 a. O. S. 125 ff.]. Dessen Kriegsheer belagerte nach V. 1 das Philistäische Asdod, Grenzfestung gegen Ägypten. Die Juden wurden wohl zugleich mit den Philistern durch die Assyrer sehr bedrängt und bedrückt, und hofften auf Befreiung durch die Ägypter; der Prophet aber will sie ermahnen, nicht so auf Menschen, noch dazu Götzendiener, ihr Vertrauen zu setzen, sondern allein auf ihren Gott.

10) Kp. 21, 1—10, über den Sturz Babels durch die Elamiter und Meder, den der Prophet seinem so bedrückten und misshandelten Volke zum Troste verkündigt, diese Weissagung gehört wieder ohne Zweifel in die letzte Zeit des Babylonischen Exils und ist nicht unwahrscheinlich von demselben Verfasser wie 13, 1—14, 23, fällt nur vielleicht ein wenig früher.

11) Kp. 21, 11. 12, ein Ausspruch wider Duma, einen Ismaelitischen Stamm in Arabien; und

12) Kp. 21, 13—17 wider Arabien. Über das Zeitalter dieser beiden Aussprüche lässt sich aus ihrem Inhalt etwas Bestimmtes nicht ersehen; ein Grund, sie dem Jesaja abzusprechen, findet nicht statt.

13) Kp. 22, 1—14, eine Drohrede wider Jerusalem, bei einer feindlichen Belagerung der Stadt, wahrscheinlich bei einer Belagerung durch Sanherib.

Digitized by Google

Wahrscheinlich hatte das Jüdische Kriegsheer sich schon mit dem Feinde geschlagen, aber dabei theils sich gefangen nehmen, theils sich zurückdrängen lassen. Der Ausspruch fällt wohl etwas später als Kp. 10, 5 ff., vielleicht auch als Kp. 14, 24—27.

14) Kp. 22, 15—25, wider einen gewissen Sebna, bisherigen praefectus palatii; ihm wird angedroht, dass Jehova ihn züchtigen werde durch Entfernung von seinem Amte und Verbannung in die Fremde, und an seiner Statt einen anderen Mann erheben werde, den Eljakim, Sohn des Hilkia. Dieser bekleidete dies Amt zur Zeit der Belagerung Jerusalems durch Sanherib (26, 3. 22; 37, 2), so dass dieser Ausspruch demnach in eine frühere Zeit, vor das 14. Jahr des Hiskia, fallen muss.

Kein Streit übrigens findet darüber statt, dass die beiden Aussprüche in Kp. 22 dem Jesaja angehören.

15) Kp. 23, über den Sturz von Tyrus. Das Zeitalter dieser Weissagung ist sehr streitig. Bei der Weise aber, wie V. 13 die Chaldäer genannt werden, ist nach meinem Ermessen sehr wahrscheinlich, dass sie nicht von Jesaja ist, dem unter Anderen Gesenius, Umbreit, Knobel [Kuenen], sowie de Wette Ausg. 2 ff. sie beilegen, sondern der Zeit der Chaldäischen Oberherrschaft angehört, dem Zeitalter des Jeremia; nach V. 18 muss sie aber noch vor der Zerstörung Jerusalems und des Tempels verfasst sein, wohl während der Regierungszeit des Jojakim. Mir ist immer sehr wahrscheinlich gewesen, dass 462
dies ein Ausspruch des Jeremia selbst ist, und die gleiche Ansicht hat auch Movers (in der theol. Quartalschrift 1837. 3. S. 506—537) geltend zu machen und näher zu begründen gesucht, und zwar dahin, dass sie aus dem 4. Jahre des Jojakim sei.

§. 179 (202). III. Kpp. 24—35. Die in dieser Abthei- 463
lung vereinigten Weissagungen sind wieder verschiedenen Inhaltes und aus verschiedenen Zeiten. Sie werden am besten nach drei Hauptmassen gesondert, Kpp. 24—27. 28—33. 34—35.

1) Kpp. 24—27. Diese vier Kapitel bilden wahrscheinlich eine zusammenhangende Weissagung. Sie bietet in ihrem Inhalte manches Schwierige dar. Wahrscheinlich aber ist sie nicht von Jesaja, sondern aus späterer Zeit, von einem in Juda oder Jerusalem lebenden Propheten geschrieben, nach der Zerstörung des Assyrischen Reiches, als die Juden von anderen feindlichen Völkern, wahrscheinlich von den Ägyptern sehr zu leiden hatten; das betrachtet der Prophet als das Zeichen eines allgemeinen Gerichts, welches Gott wegen der Sündhaftigkeit der Menschen über die Erde verhängen werde, wobei die Hoffnung ausgesprochen wird, dass Jehova nach vollzogenem Strafgerichte sich seines Volkes wieder annehmen, dessen Feinde vernichten, Jerusalem zum Sammelplatze aller

Digitized by Google

Völker machen, dort jegliche Thräne trocknen und den Tod selbst vernichten werde. Die Abfassung fällt wahrscheinlich in das Zeitalter des Königs Josia oder unmittelbar darauf.

2) Kpp. 28—33. Dieser Abschnitt enthält verschiedene einzelne Aussprüche, aber wahrscheinlich lauter echt Jesajanische und aus der Regierungszeit des Hiskia.

a) 28, 1—22, ein Ausspruch, der noch vor die Zerstörung Samarias fällt, aber wohl nur kurze Zeit vorher, als das Verderben wider die Stadt schon heranzog; er beginnt mit einer Drohrede wider diese Stadt, ist aber seinem Haupttheile nach wider Juda und Jerusalem gerichtet, namentlich wider die unfläthigen, ruchlosen, frivolen Frevler, die sich im Volke fanden, selbst unter
464 Priestern und Propheten, welche Jehova unversehens durch fremde Völker verderben wird, während nur diejenigen werden ruhig sein können, welche auf den bewährten Eckstein vertrauen, den Jehova auf dem Zion gegründet, die Theokratie.

b) Der übrige Theil des Kapitels (28, 23—29) bildet einen besonderen Ausspruch, aber eigentlich keine Weissagung, sondern einen Maschal, ein Lehrgedicht, welches nicht, wie die meisten Ausleger es fassen, das Verfahren Gottes gegen die Menschen kann darlegen sollen, sondern sich vielmehr unverkennbar auf das menschliche Handeln bezieht und an den Arbeiten des Landmannes die Wahrheit veranschaulichen will, dass jegliches Ding seine Zeit und seine Art habe, dass man weder immerfort dasselbe treiben dürfe, noch Alles und Jedes auf die gleiche Weise.

Dann folgt c) 29, 1—8 ein prophetischer Ausspruch wider Jerusalem (Ariël), wahrscheinlich etwa ein Jahr vor dem Angriffe Sanheribs auf die Stadt gesprochen, indem der Prophet diese Bedrängung der Stadt, sowie die Vertreibung und Vertilgung der Angreifer vorhersagt.

d) 29, 9—24, wider die Frevler im (Jüdischen) Volke, die Jehova mit Blindheit geschlagen und binnen Kurzem vertilgen werde durch Gerichte in der Mitte seines Volkes, die dazu dienen sollen, das Volk zu bekehren und zu seinem Gotte zurückzuführen.

e) Kp. 30 und f) Kpp. 31, 1—32, 8 beziehen sich auf dieselben Verhältnisse; der Prophet züchtigt die Grossen im Volke, welche bei dem Kampfe mit den Assyrern, statt auf Jehova zu vertrauen, Gesandte nach Ägypten schickten, um dessen Hülfe sich zu erkaufen; sowie überhaupt das widerspenstige Volk, welches auf die Propheten nicht hören wolle, wenn sie nicht seinem Gelüste gemäss weissagen; er verkündet, dass Jehova selbst seine Stadt schirmen und die Assyrer stürzen werde; dann werde in Israel Recht und Gerechtigkeit herrschen und die Verblendung unter den Menschen aufhören.

g) 32, 9—20, Straf- und Drohrede wider die üppigen Weiber in Jerusalem, Verkündigung der Verödung des Landes und der Stadt, sowie dann der Zurückführung der Fruchtbarkeit und zugleich des Friedens und der Gerechtigkeit durch den Geist Jehova's und der Vertilgung der Übermüthigen (der Feinde, wohl der Assyrer).

h) Kp. 33 fällt wahrscheinlich in die Zeit der schon begonnenen Belage-

Digitized by Google

rung Jerusalems durch das Heer des Sanherib und verkündet die Vernichtung des Feindes, die vor den Augen Aller stattfinden wird, so dass auch die Frevler in Jerusalem sich darob entsetzen, während die Frommen sicher unter Jehova's Schutze wohnen, Jehova seine Stadt schützen und schirmen werde.

3) Kpp. 34 u. 35. Androhung eines Strafgerichtes, das Jehova über die Völker, namentlich über die Edomiter, wegen der wider Zion geübten Feindschaft halten werde, und Ankündigung der Zurückführung der Zerstreuten des Volkes Jehova's nach Zion und der Beseligung, welche ihnen dort zu Theil werden wird. Der Inhalt lässt uns nicht zweifeln, 465
dass dieser Ausspruch wieder einem bedeutend späteren Zeitalter als dem Jesajanischen angehört; doch ist nicht gerade bestimmte Veranlassung, ihn erst in die letzte Zeit des Babylonischen Exils zu setzen, wie Kp. 40 ff.; er kann auch schon in die ersten Jahre des exilischen Zeitalters fallen, kurz nach der Zerstörung Jerusalems oder selbst noch vor dieser Katastrophe.

§. 180 (203). So viel über den ersten Haupttheil unseres Buches. Getrennt sind die beiden prophetischen Haupttheile des Buches durch einen geschichtlichen Abschnitt Kpp. 36—39, welcher Ereignisse aus der Regierungszeit des Hiskia erzählt, von dem Kriegszuge des Sanherib wider Jerusalem an, im 14. J. des Hiskia, bis zur Krankheit und Wiedergenesung dieses Königs und der Babylonischen Gesandtschaft an ihn. Diese Ereignisse finden sich auch 2. Kön. 18, 13—20, 19 erzählt. Nur fehlt dort das Danklied des Hiskia auf seine Genesung, Jes. 38, 9—20. Im Übrigen aber stimmen beide Berichte sehr zusammen und meistens ganz wörtlich, so dass kein Zweifel sein kann, dass entweder der eine Schriftsteller von dem andern abhängig ist, oder beide von einer gemeinschaftlichen Quelle. Es ist nun nicht wohl statthaft, mit manchen früheren Auslegern anzunehmen, dass der Verfasser der Bücher der Könige den Abschnitt aus unserm Buche Jesaja genommen habe; und zwar schon deshalb, weil die Abfassung der Bücher der Könige ohne Zweifel früher fällt, als die gegenwärtige Gestaltung des Buches Jesaja; wozu kommt, dass wo beide Texte Abweichungen gegen einander darbieten, bei weitem in den meisten Fällen der in 2. Kön. als der ursprünglichere sich zu erkennen gibt (s. darüber Gesenius und Knobel). So ist auch in hohem Grade wahrscheinlich, dass das

Digitized by Google

ohne Zweifel echte Lied des Hiskia der Erzählung nicht schon ursprünglich angehört hat, sondern erst in die schon vorhandene Geschichtserzählung eingeschaltet ist, und auf eine nicht sehr geschickte Weise, mit Störung des natürlichen Verlaufes der Erzählung. [Vgl. S. 255. 257.]

466 Was den Sammler der Weissagungen Jesaja's veranlasst hat, diesen erzählenden Abschnitt mit aufzunehmen, war ohne Zweifel die Rücksicht auf dasjenige, was darin auch über Jesaja's Betheiligung an den hier berichteten Ereignissen gemeldet wird; wie denn darin (37, 21—35) selbst ein vollständiger prophetischer Ausspruch Jesaja's mitgetheilt wird. Dass er dem Abschnitte gerade hier seine Stelle gab, ist wohl besonders deshalb geschehen, weil, was am Schlusse desselben erzählt wird, dass Jesaja schon dem Hiskia die bevorstehende Babylonische Gefangenschaft seines Volkes verkündet habe, als eine angemessene Vorbereitung auf den Inhalt der folgenden die Verhältnisse dieser Babylonischen Knechtschaft betreffenden Weissagungen erschien.

§. 181 (204). Schon nach dem Bisherigen lässt sich aber schliessen, dass die gegenwärtige Zusammensetzung unseres Buches nicht in eine sehr frühe Zeit fällt, sondern nach dem Babylonischen Exil und selbst erst längere Zeit nach der Abfassung der spätesten darin enthaltenen Weissagungen. Bei keiner derjenigen Weissagungen des Buches, welche einer späteren Zeit als der Jesajanischen angehören, ist irgend Grund zu vermuthen, dass der Verfasser darauf ausgegangen wäre, für Jesaja gehalten zu werden, dass er sie überhaupt in der Person eines älteren Propheten geschrieben hätte; bei allen einzelnen vielmehr — sowohl Kpp. 40ff., als auch bei den hierher gehörigen im ersten Hauptheile — können wir nach ihrer ganzen Beschaffenheit nicht zweifeln, dass der Verfasser sie nicht anders geschrieben und ausgegeben hat, als um für seine Aussprüche und seiner Zeit angehörig gehalten zu werden, als ihm von Jehova offenbart. Es kann daher nur erst durch Versehen von Seiten des oder der späteren Sammler geschehen
467 sein, dass hier mit den Jesajanischen Weissagungen zu einem Buche auch solche vereinigt sind, die anderen und späteren Propheten angehören.

Es konnte das leicht geschehen, wenn die verschiedenen Weissagungen ursprünglich einzeln ausgegeben waren und dabei nicht immer mit dem Namen des Propheten bezeichnet; war dieser Name auch den ersten Lesern bekannt, so konnte er doch leicht im Laufe der Zeit verloren gehen, so dass sich darüber nach späterer Vermuthung eine ungenaue oder falsche Ansicht bildete.

Bei Jesaja aber lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit

Digitized by Google

annehmen, dass er nicht selbst wie manche andere Propheten seine verschiedenen Aussprüche gesammelt hat. Was den [oder vielmehr die] späteren Sammler bewogen hat, gerade ihm so manche einer späteren Zeit angehörende Weissagungen beizulegen, lässt sich nicht [doch vgl. Knobel's Comm. 3. Aufl. S. XXII.] angeben; dem Jesaja die das Babylonische Exil betreffenden Weissagungen beizulegen, dazu ward er vielleicht eben dadurch veranlasst, dass er in der geschichtlichen Erzählung (39, 6 ff.) las, Jesaja habe diese Gefangenschaft vorhergesagt. Doch lässt sich das immer nur bei der Annahme begreifen, dass die Sammlung erst geraume Zeit nach dem Exile veranstaltet ist.

Damit hängt auch wohl zusammen, dass dieses Buch im Hebräischen Kanon ursprünglich, wie es scheint, seine Stellung hinter Jeremia und Ezechiel gehabt hat, obwohl Jesaja bedeutend früher lebte als diese beiden und er auch von jeher bei den Juden in einem noch grösseren Ansehen gestanden hat (s. §. 269).

§. 182 (205). Übrigens gehört das Buch Jesaja, und zwar sowohl die eigenen Aussprüche des Jesaja, als die anderen Propheten angehörenden Weissagungen in demselben, schon in schriftstellerischer Hinsicht, was die Form und Sprache betrifft, zu den schönsten Überbleibseln der Hebräischen Literatur. Von ganz besonderem Werthe sind aber die Weissagungen dieses Buches durch ihren religiös-sittlichen Charakter, und besonders in messianischer Beziehung.

Hier zeigt sich aber eine Verschiedenheit zwischen Kpp. 40 ff. und den Weissagungen des Jesaja selbst. Der letzte Theil des Buches hat fast durchaus einen messianischen Charakter, ist eine zusammenhängende Reihe von messianischen Weissagungen, sofern sie alle sich damit beschäftigen, anzukündigen, dass die Zeit nahe bevorstehe, wo Gott sich seines Volkes wieder annehmen und dasselbe zum Heile führen werde. Dazu wird hier zuvörderst die nahe bevorstehende Zurückführung des Volkes aus der Gefangenschaft verkündigt und daran die Verheissung eines ungestörten Friedens nach innen und aussen 468
angeknüpft, nebst dem Genusse des grössten göttlichen Segens in dem wieder hergestellten Staate; nicht minder aber wird wiederholt hervorgehoben, wie Jehova seinem Volke die Sünden vergeben werde, um so dasselbe geschickt zu machen, des ihm bestimmten Heiles theilhaftig zu werden. Als Tugenden, wodurch das neue Geschlecht sich auszeichnen werde, sind besonders Gottesfurcht und Gotteserkenntniss genannt: und zwar wird auch verkündigt, dass zugleich andere Völker, wie an diesen Tugenden, so auch an dem Heile des Volkes Gottes mit Theil haben sollen. Die Herbeiführung dieses Heiles wird aber besonders dem Knechte Jehova's beigelegt; er wird geschildert als von seinem Gotte bisher mit Trübsal und Elend aller Art behaftet, als in Gefangenschaft und selbst dem Tode preisgegeben, und dieses nicht sowohl wegen

Digitized by Google

eigener Schuld, als um der Uebertretung Anderer willen, ferner als mit dem Geiste Jehova's begabt, als bestimmt, zur höchsten Herrlichkeit zu gelangen und sowohl der Bundesmittler zwischen dem Volke (Israel) und Jehova, als auch das Licht für die (heidnischen) Nationen zu werden.

Hier ist unter den Auslegern sehr streitig, wie wir nach der Absicht des Propheten diesen Begriff des Knechtes Jehova's zu fassen haben. Wenn wir aber nicht bloss einzelne Stellen für sich betrachten, sondern den ganzen Zusammenhang der Weissagungen, durch welche dieser Begriff sich hindurchzieht, so lässt sich nach meiner Überzeugung als entschieden ansehen, dass der Prophet nicht eine einzelne Person versteht, sondern dass die frommen und standhaften Verehrer und Diener Jehova's im Allgemeinen gemeint sind, das Israel κατὰ πνεῦμα, das eigentliche Volk Gottes, im Gegensatz nicht bloss gegen die heidnischen Völker, sondern auch gegen die Masse des Volkes Israel. Und so haben die Weissagungen in der Beziehung einen etwas allgemeineren Charakter, sofern sie nicht bestimmt die Erscheinung einer zukünftigen einzelnen Person als Heilandes und Messias verkündigen. Aber die Schilderung des Charakters des Knechtes ist hier ganz ideal, und so, dass ihr kein einzelner, wenn auch noch so frommer Knecht des wahren Gottes in seiner Erscheinung vollkommen entsprechen konnte, ausser nur der Eine, welchem diese Bezeichnung im eminentesten Sinne zukommt, der ohne Sünde ist, da er zugleich der Sohn Gottes ist, und so hat auch durch ihn erst wesentlich dasjenige seine vollständige Erfüllung finden können, was hier als die Bestimmung des Knechtes Gottes im Allgemeinen bezeichnet wird. [Vgl. Bleek's Vorlesungen über Jes. 52, 13—53, 12 in den Theol. Stud. und Krit. 1861, S. 177—218.]

Unter den Weissagungen des Jesaja selbst dagegen finden sich auch einige, welche bestimmt die Erscheinung eines Einzelnen als Heilandes verkündigen. So namentlich 9, 5. 6 und 11, 1ff. In beiden wird er als ein mit göttlichen Eigenschaften begabter Fürst Israels verkündigt, der auf dem Throne David's sitzen und sein Volk mit Gerechtigkeit und Kraft beherrschen werde; in der letzteren aber ist zugleich mehr hervorgehoben, dass durch ihn sich Friede und Gottesfurcht allgemein im Lande verbreiten, und dass auch andere Völker sich um ihn vereinigen und somit am Heile des Volkes Gottes Theil nehmen sollen.

Das Buch Jeremia.

469 §. 183. (206) Der Name des Jeremia kommt im Hebräischen in derselben zwiefachen Form vor, wie der des Jesaja, ירמיה und ירמיהו, die erstere im Titel des Buches in den Hebräischen Handschriften und Ausgaben, die letztere ganz gewöhnlich im Buche selbst; doch findet sich auch hier die wahrscheinlich spätere kürzere Form ירמיה, z. B. 27, 1 (in einer unechten Ueberschrift);

Digitized by Google

28, 5. 6. 10. 11. 12. 15; 29, 1; sowie Dan. 9, 2. Etymologisch bedeutet der Name, der unter beiderlei Formen im A. T. auch von verschiedenen anderen Personen vorkommt, nach der Zusammensetzung aus ירמה יהוה: Jehova wirft, schleudert, z. B. Blitze. [Vgl. Ewald's Lehrb. §. 274c. Im Anschluss an die schon dem Origenes bekannte Erklärung μετεωρισμὸς Ἰαώ geht Clericus (zu Ex. 3, 15) auf רום, altum esse, zurück, wie auch Fürst „Jah ist Erhabener" deutet.] — Im Griechischen Ἱερεμίας; Lateinisch Hieremias; im Deutschen nach Luther: Jeremia (Ewald: Jeremja).

Die Wirksamkeit dieses Propheten fällt in die traurigsten und verhängnissvollsten Zeiten des Reiches Juda, in die Regierungszeit seiner letzten Könige vom 13. Jahre des Josia an bis zur Zerstörung Jerusalems, und noch später, sie umfasst demnach einen Zeitraum von mehr als 40 Jahren.

Da Jeremia während dieser ganzen Zeit an den Schicksalen seines Volkes wie an dem Thun und Treiben der Fürsten und Grossen im Innern wie nach aussen hin den lebendigsten thätigen Antheil nahm, und da das unter seinem Namen erhaltene Buch nicht bloss prophetische Aussprüche von ihm gibt, sondern theilweise auch sehr lebendige Erzählungen seiner Kämpfe und Schicksale, welche mit denen des Volkes und Staates eng zusammenhängen, so liefert dasselbe uns mehr Stoff, als irgend eine andere Schrift des A. T., namentlich auch die geschichtlichen Bücher, um in mancher Beziehung die Zustände und Verhältnisse des Volkes zu dieser Zeit auf genauere anschauliche Weise kennen zu lernen. [Zur Datirung im Folgenden vgl. S. 265.]

Gebürtig war Jeremia aus Anathoth, 1, 1. 29, 27, einer im A. T. öfters genannten Priesterstadt im Stamme Benjamin, nordöstlich von Jerusalem, nach Josephus 20 Stadien davon entfernt, heute Anata (s. Robinson's Palästina II. 319f.). Er war aus priesterlichem Geschlechte, Sohn eines Priesters Hilkia.

Dabei denken viele an den Hohepriester Hilkia, unter dem im 18. Jahre des Josia das Gesetzbuch im Tempel gefunden ward; so schon Clemens Al., 470
Hieronymus, Jos. Qimchi, Abravanel und viele Andere, noch von Bohlen (Genesis, Einl. S. CLXVI) und Umbreit (Jeremia, Einl. S. Xf.). Allein dieses ist sicher nicht richtig nach der Weise, wie 1, 1 der Vater unseres Propheten bezeichnet wird, nicht als הכהן הגדול, oder auch bloss הכהן, sondern nur als „einer von den Priestern zu Anathoth." Der Hohepriester würde auch seinen Wohnsitz mit seiner Familie schwerlich ausserhalb Jerusalems gehabt haben. Jeremia's Vater war demnach ohne Zweifel nur ein einfacher Priester, der zufällig mit dem damaligen Hohepriester denselben Namen führte, und der gerade, um ihn von diesem zu unterscheiden, 1, 1 auf die bemerkte Weise bezeichnet wird; der Name Hilkia war überhaupt nicht selten, wie derselbe 29, 3 noch von einer anderen Person vorkommt.

Seine Familie besass zu Anathoth Grundeigenthum, wie sich aus 32, 6ff. ergibt, wonach Jeremia von einem Hanameël, Sohne seines Vaterbruders, als nächster Angehöriger ein

Digitized by Google

Ackerstück zu Anathoth kauft, für 17 Sekel, woraus wir zugleich ersehen, dass Jeremia auch noch in späterer Zeit (im Gefängniss, im 10. J. des Zedekia) sich nicht in ärmlichen Zuständen kann befunden haben. In der ersten Zeit seiner prophetischen Thätigkeit scheint Jeremia auch noch zu Anathoth gewohnt zu haben; s. 11, 18–23, wonach die Anathothiter ihm wegen seiner Weissagungen nachstellen, um ihn zu tödten. In späterer Zeit aber hat er wohl seinen bleibenden Aufenthalt in Jerusalem gehabt, bis zur Einnahme der Stadt durch die Chaldäer.

Aus 16, 2 lässt sich entnehmen, dass Jeremia damals wenigstens nicht verheirathet war und auch für die nächste Zeit — die Weissagung fällt wahrscheinlich unter Jojakim — nicht geheirathet hat. Er hat wohl auch später nicht geheirathet; wenigstens findet sich in seinem Buche keine Spur, dass er Frau oder Kinder gehabt hätte, da es doch an Gelegenheit, dergleichen anzudeuten, bei den zum Theil umständlichen Erzählungen über seine Schicksale nicht fehlte.

Als Jeremia zum Propheten berufen ward, war er noch ziemlich jung, wie sich schon aus der langen Dauer seiner Wirksamkeit schliessen lässt, sowie aus der Erzählung seiner Berufung selbst, wobei er sich (1, 6. 7) als נער bezeichnet und eben deshalb sich für unfähig hält zur öffentlichen prophetischen Wirksamkeit im Dienste Jehova's.

Dass seine Berufung und der Anfang seiner prophetischen Wirksamkeit in das 1, 2 angegebene 13. J. des Josia (c. 628
471 v. Chr.) fällt, zeigt auch 25, 3, wo er im 4. Jahre Jojakim's sagt, dass er von jenem 13. Jahre des Josia an bis auf jenen Tag, 23 Jahre lang, unaufhörlich im Namen Jehova's zu ihnen geredet habe; also, da Josia im Ganzen 31 Jahre regierte, unter ihm 18—19 Jahre; unter Joahas 3 Monate; dazu die 4 ersten Jahre Jojakim's = 23 Jahre. Wir sehen daraus, wie er schon in dieser ersten Zeit fortwährend durch prophetische Rede thätig gewesen ist. Nur ein Theil dieser Reden hat sich uns erhalten, und die meisten derselben sind wohl überhaupt nicht niedergeschrieben worden.

In die Zeit Josia's [oder wahrsch. Jojakims] fällt der Sturz Nineve's durch die Meder unter Kyaxares und die Chaldäer unter Nabopolassar, von welchen Völkern sich besonders das letztere für die folgende Zeit nach Westen hin ausbreitete.

Digitized by Google

Aus Herodot I, 15. 103 — 106 ergibt sich, dass auch die Scythen in diesem Zeitalter sich in Asien an der Küste des Mittelländischen Meeres ausgebreitet und, wie Medien und Kleinasien, so Syrien und Palästina überschwemmt haben, bis der Ägyptische König Psammetich sie zur Umkehr bewog. Manche der neueren Ausleger nun, wie Eichhorn, Hitzig, Ewald, Umbreit, Movers (Zeitschr. f. Philos. u. kathol. Theologie. Heft 12, S. 98 f. Anm.) nehmen an, dass dieses eben in die Zeit der prophetischen Wirksamkeit Jeremia's falle, und dass der Prophet in verschiedenen seiner frühesten Aussprüche (namentlich Kpp. 4—6), wo er mit einem Volke des Nordens droht, die Scythen gemeint habe. Schwierig erscheint dies freilich insofern, als in manchen Aussprüchen Jeremia's, wo er auch nur im Allgemeinen von einem Volke des Nordens spricht, womit Jehova sein Volk züchtigen werde, entschieden und anerkannt die Chaldäer gemeint sind, und sich in der Bezeichnung und Schilderung in den anderen Aussprüchen nicht gerade eine wesentliche Verschiedenheit zeigt, so dass wir dadurch bestimmt berechtigt würden, anzunehmen, er hätte hier ganz andere Völker im Sinne gehabt. Dazu kommt, dass in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern von diesem Einfall der Scythen sich überhaupt nicht die geringste Andeutung findet, und so auch in anderen Schriften des A. T. nirgends eine ganz sichere Spur; weshalb wir wohl vermuthen können, dass Judäa, wenn überhaupt von ihnen berührt, doch nicht gerade besonders durch sie gelitten hat. Indessen kann man sich doch wohl denken, dass der Prophet, wenn sie in der Nähe des Jüdischen Landes waren, das widerspenstige Volk mit einem verheerenden Einfall von ihrer Seite als einer göttlichen Strafe bedrohen konnte. [Vgl. oben S. 335 Anm. und Graf, Der Prophet Jeremia, S. 16 ff.]

Josia kam 611 um, in einer Schlacht gegen den Ägyptischen Pharao Necho bei Megiddo. Der König von Juda war dem Pharao entgegengezogen, als dieser auf einem Feldzuge 472
nach dem Euphrat begriffen war. Das Volk machte jetzt Josia's jüngeren Sohn zum Könige, Joahas, den Jeremia Sallum zu nennen scheint 22, 11, so dass die Unterscheidung 1. Chron. 3, 15 wohl auf einem Irrthum beruht. Nach drei Monaten aber nahm Necho den Joahas zu Ribla, an der Nordgrenze von Palästina, gefangen und liess ihn nach Ägypten bringen, wo er auch starb; zum Könige Juda's aber setzte Necho an des Joahas Statt dessen älteren Bruder Eljakim ein, der als König den Namen Jojakim führte.

§. 184 (207). Von den Weissagungen unseres Buches ist, als in die Zeit Josia's fallend, abgesehen von Kp. 1, wo die göttliche Berufung des Propheten gemeldet wird, auf ausdrückliche Weise nur 3, 6—6, 30 bezeichnet.

Der Prophet rügt, dass Juda, ohne sich durch die Bestrafung Israels warnen zu lassen, sich durch allerlei Götzendienst noch schwerer vergehe, und droht, Jehova werde zu ihrer Bestrafung ein altes Volk aus dem fernen

Digitized by Google

Norden, vom äussersten Ende der Erde, mit Bogen und Wurfspiess senden, dessen Sprache sie nicht verstehen; doch werde er sie nicht ganz und gar vertilgen; dabei Verheissungen für Israels Zurückführung, wenn es sich bekehre.

Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich aber annehmen, dass der Regierung Josia's auch angehören: a) die vorhergehende Weissagung 2, 1—3, 5; b) 7, 1—9, 25; u. c) 11, 1—17.

a) Die Weissagung 2, 1—3, 5 fällt wahrscheinlich in die erste Zeit der prophetischen Wirksamkeit Jeremia's, in eine Zeit, wo Juda mit Ägypten in gutem Einvernehmen stand; der Prophet rügt den Ungehorsam, die Abgötterei, den Baals- und Höhendienst, dem das Volk sammt seinen Priestern und Propheten sich hingab, verkündet, dass ihr Vertrauen auf Ägypten zu Schanden werden solle, und bedroht sie mit Verderben von den Ägyptern selbst. Es erklärt sich dieses Orakel recht gut, wenn man annimmt, dass es in die Zeit fällt, wo die Scythen [vgl. oben S. 335 Anm.] ihre Züge in diese Gegenden machten, und die Juden hofften, durch die Ägypter gegen sie geschützt zu werden; vielleicht ist es eben aus dem 13. Jahre Josia's und vielleicht fällt bald darauf jene Weissagung 3, 6—6, 30.

b) 7, 1—9, 25, gleichfalls Rüge der Ruchlosigkeit und des Götzendienstes, selbst im Tempel, mit Drohung, dass Jehova, wenn sie sich nicht bessern
473 würden, an ihrem Heiligthume thun werde, wie er an Silo gethan habe, das Land verheeren und das Volk zerstreuen unter Völker, die sie nicht kennen. [Wohl zu datiren nach der Angabe 26, 1 ff.].

c) 11, 1—17, Aufforderung an die Juden, die Worte des Bundes zu hören, die der Prophet allen Städten des Landes kundmachen soll, mit der Verkündigung, dass Jehova, wo sie sich ungehorsam bewiesen, alle Drohungen, die im Bunde ausgesprochen seien, über sie kommen lassen werde, wegen ihres Götzendienstes etc. Wahrscheinlich fällt dieses Orakel sehr bald nach der Auffindung des Gesetzbuches im 18. Jahre Josia's [§. 63]; dagegen die vorhergehenden vor diese Zeit, also zwischen dem 13. und 18. Jahre dieses Königs.

Vielleicht gehören der Regierungszeit des Josia auch noch andere Stücke unseres Buches an, was sich aber nicht mit einiger Sicherheit ermitteln lässt.

§. 185 (208). Ausdrücklich datirte Weissagungen gibt das Buch uns erst wieder aus der Regierungszeit Jochakim's, der, bei seiner Thronbesteigung 25 Jahre alt, 11 Jahre regierte, 611—600 v. Chr., und nach der Weise, wie Jeremia 22, 13—19 von ihm (nach seinem Tode) spricht, ein ungerechtes, gegen seine Unterthanen gewaltthätiges und unbeliebtes Regiment geführt haben muss. Mit dem Pharao Necho, der ihn eingesetzt hatte, scheint er in gutem Einvernehmen gestanden zu haben.

Aus dem Anfange von Jojakim's Regierung ist nach ausdrücklicher Angabe Kp. 26. Als Jeremia im Vorhofe des Tempels wieder [?] verkündet, wenn sie nicht auf Jehova's Worte hören wollten, solle dieses Haus wie Silo ge-

Digitized by Google

macht werden, und die Stadt allen Völkern zum Fluche, wird er von Priestern, Propheten und dem Volke ergriffen und bei den Obersten Juda's angeklagt, aber dieses Mal freigesprochen, wobei Ahikam, Gedalja's Vater als sein Beschützer genannt wird. Dabei wird dann zugleich erzählt, wie ein anderer Prophet, Uria, der in gleichem Sinne wie Jeremia weissagte, von Jojakim verfolgt und, obwohl nach Ägypten fliehend, von dort durch königliche Boten zurückgeholt und getödtet ward. Auch dieses deutet auf ein freundschaftliches Verhältniss zwischen Jojakim und dem Könige von Ägypten.

Doch wurde die Macht Ägyptens bald gebrochen. Im 4. Jahre Jojakim's, 607 v. Chr., wurde Necho in der Schlacht bei Karkemisch oder Circesium am Euphrat geschlagen, durch die Chaldäer unter Anführung Nebukadnezar's, als Feldherrn seines durch Alter geschwächten Vaters Nabopolassar.

Darauf bezieht sich der Ausspruch wider die Ägypter 46, 2—12, dessen Abfassung höchst wahrscheinlich unmittelbar nach der über diese Schlacht eingegangenen Nachricht fällt.

In demselben Jahre noch kam Nebukadnezar zur Regie- 474 rung, nach Jer. 25, 1, wo (wenigstens im Hebräischen Texte) das 4. Jahr Jojakim's als das erste Jahr Nebukadnezar's als Königs von Babel bezeichnet wird.

Dies ist wohl schwerlich, wie Einige, Hitzig, Keil, F. R. Hasse (Diss. de prima Nebuc. adv. Hieros. expeditione, Bonn 1856) wollen, vom ersten Jahre seiner Herrschaft zu Jerusalem gemeint, wo er die Juden sich unterwürfig machte, 2. Kön. 24, 1, sondern vom 1. Jahre seiner Herrschaft über das Reich seines Vaters nach dessen Tode; und dazu stimmt auch die Angabe des Berosus (Joseph. Ant. X. 11, 1), wonach Nebukadnezar damals (nach der Besiegung des Ägyptischen Herrschers) bald durch die Nachricht von seines Vaters Tode zur Rückkehr nach Babylonien veranlasst ward.

In dieses Jahr fällt denn die Weissagung 25, 1—14, worin das Volk darauf hingewiesen wird, wie ungehorsam es sich bisher auf seine prophetischen Ermahnungen bewiesen habe, und der Prophet droht, dass Jehova ein Volk aus dem Norden kommen lassen werde wider das Land und alle umliegenden Völker, und das Land verheeren und sie 70 Jahre unter den Völkern (nach LXX) dienen lassen werde, wonach er auch jenes Volk selbst züchtigen werde; daran schliesst sich (im masorethischen Texte), V. 15—38, eine Verkündigung des Strafgerichtes, das Jehova wie über sein Volk, so über die fremden Völker umher (durch die Chaldäer) werde ergehen lassen.

In demselben 4. Jahre Jojakim's liess Jeremia durch seinen Diener Baruch auf eine Rolle die sämmtlichen Weissagungen aufschreiben, welche er bisher seit dem 13. J. Josia's zu ihnen geredet hatte, und diese dann im 9. Monate des 5. Jahres zur Zeit eines allgemeinen Fastens dem im Tempel versammelten Volke durch Baruch vorlesen. Die Sache kam zu den Ohren des Königs, der sich die Rolle holen und vorlesen liess, sie

Digitized by Google

aber zerschnitt und auf der Kohlenpfanne verbrannte. Er befahl den Jeremia und Baruch zu holen, die sich aber verbargen, um seinem ersten Zorn zn entgehen. Jeremia liess dann auf eine neue Rolle den Inhalt der vorigen und noch manche andere Aussprüche aufschreiben. Den Zorn des Königs hatte die Ankündigung hervorgerufen, der König von Babel werde kommen und dieses Land verderben (Kap. 36; vgl. Kp. 45, eine persönliche Weissagung an Baruch aus derselben Zeit).

Aus der Bewegnng, welche jene Ankündigung Jeremia's hervorbrachte, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit entnehmen, dass bis dahin, also bis zum 9. Monat des 5. Jahres Jojakim's die Chaldäer noch nicht in Jerusalem gewesen waren, was mit Unrecht Hasse (a. a. O., S. 16f.) u. A. leugnen. Wann sie zuerst Judäa besetzt haben, darüber findet sich nirgends eine bestimmte und gesicherte Angabe. Da es 2. Kön. 14,1 heisst, Jojakim sei dem Nebukadnezar, als dieser wider ihn heranzog, unterthan geworden auf drei Jahre und darnach wieder von ihm abgefallen, und da Jojakim im Ganzen 11 Jahre regiert hat, so kann die Unterwerfung Jojakim's und der erste Einfall Nebukadnezar's in Juda nicht später fallen, als ins 8. Jahr Jojakim's, und nicht früher als in den 9. Monat des 5. Jahres, also wohl zwischen dem 6. und 8. Jahre, nicht aber, wie Hasse a. a. O. will, schon im 4. Jahre.

In diese Zeit gehört Kp. 35, welches die Ueberschrift in die Regierung Jojakim's setzt, und welches dem Inhalte nach in die erste Zeit der Annäherung der Chaldäer fällt, wo die Rechabiter, ein kleiner Nomadenstamm an der Grenze Palästina's, sich zurückgezogen und in die feste Stadt Jerusalem geflüchtet hatten. Die Rechabiter bewiesen eine grosse Treue in der Festhaltung der von ihrem Stammvater ihnen überlieferten Satzungen, namentlich in der Enthaltung von allem Weine, so dass Jeremia sie zum Beispiel für die Juden aufstellt, mit der Drohung, dass Jehova wegen ihrer Untreue und Abgötterei über sie alles Unheil bringen werde, was er verkündigt habe.

Ob die Chaldäer damals nach Jerusalem selbst gekommen sind, oder Jojakim sich dem Nebukadnezar schon beim Herannahen seines Heeres unterworfen hat, ist nicht bekannt. Letzteres ist wohl wahrscheinlicher.

Der Zeit von Jojakim's Regierung gehören wahrscheinlich auch noch mehrere andere Weissagungen unseres Buches an.

So namentlich 16, 1—17, 18, Bedrohung des Volkes wegen Abgötterei und Uebertretung des göttlichen Gesetzes mit Verbannung in ein Land, das sie nicht kennen, in das Land des Nordens etc.; und wohl mehrere andere, wie vielleicht

Digitized by Google

17, 19—27, Ermahnung an die Könige von Juda und alle Juden, den Sabbath nicht durch Arbeit zu entweihen;

Kpp. 14. 15, aus der Zeit einer grossen Dürre, wo der Prophet schon lange wirksam gewesen und verkannt war;

Kp. 18, welches sich auf Kp. 14 bezieht, Symbol des vom Töpfer geänderten Topfes in Bezug auf das verschiedene Verfahren Jehova's gegen sein Volk je nach ihrem Benehmen;

11, 18—12, 17, über den Mordanschlag der Anathotiter gegen den Propheten, nebst Weissagung wider die feindseligen Nachbarn der Israeliten.

Als Jojakim nun nach dreijähriger Zinsbarkeit wieder von 476
Nebukadnezar abfiel, da, heisst es 2. Kön. 24, 2, habe Jehova die Schaaren der Chaldäer und anderer benachbarten Völker wider ihn gesandt, um Juda zu Grunde zu richten. Etwas Genaueres wird über diesen Kriegszug nicht angeführt; sondern, nachdem V. 5 für die übrige Geschichte Jojakim's auf das Buch der Zeitgeschichte der Könige von Juda hingewiesen ist, heisst es V. 6: „Und Jojakim legte sich zu seinen Vätern, und Jojachin, sein Sohn, ward König an seiner Statt." Dagegen wird 2. Chron. 36, 6 berichtet, Nebukadnezar sei wider ihn herangezogen und habe ihn mit Ketten gebunden, um ihn gen Babel zu führen.

Es ist sicher falsch, wenn Hasse (a. a. O., S. 4. 10. 11) a) dieses auf dasselbe bezieht, wie 2. Kön. 24, 1, den ersten Zug Nebukadnezar's wider Jerusalem, wo Jojakim ihm auf 3 Jahre unterthan ward; es bezieht sich vielmehr sicher auf ein späteres Ereigniss in der letzten Zeit der Regierung Jochakim's; und b) wenn er glaubt (wie Movers und Bertheau) das להוליכו בבלה wolle sagen, Jojakim sei nicht wirklich nach Babel weggeführt worden. Das ist gewiss nicht im Sinne des Chronisten, wie auch V. 7 zeigt. Aber allerdings verursacht die Angabe selbst über die Wegführung Jojakim's nach Babel Schwierigkeit.

Nach der Weise, wie es 2. Kön. lautet, würden wir eigentlich darauf geführt, dass er eines natürlichen Todes und zwar zu Jerusalem gestorben wäre, wohl bevor die gegen ihn abgesandten Kriegsschaaren nach Jerusalem gekommen waren. Doch ist dem auch Jer. 22, 19 entgegen, wo der Prophet und zwar in einem Ausspruch aus Zedekia's Zeit, darauf hinweist, dass Jehova dem Jojakim habe androhen lassen, er werde begraben werden, wie man einen Esel begräbt, geschleift und geworfen jenseit der Thore Jerusalems; vgl. 36, 30. So wie Jeremia dort noch in einem späteren Ausspruche auf diese Drohrede zurückweist, lässt sich wohl mit Sicherheit annehmen, dass dieselbe sich erfüllt hat; und darnach können wir wohl

Digitized by Google

schliessen, dass Jojakim zwar nicht nach Babel geführt, aber doch auch nicht in Jerusalem eines natürlichen Todes gestorben ist; vielleicht war er den Feinden entgegen gezogen und so ausserhalb Jerusalems getödtet worden. [Vgl. S. 242 Anm. 1].

Der nach seines Vaters Jojakim Tode den Thron besteigende achtzehnjährige Jojachin (Jechonja Jer. 24, 1; 22, 24. 28; 37, 1) scheint nach der Weise, wie Jeremia 22, 24 ff. sich über ihn äussert, schöne Hoffnungen erweckt zu haben, behauptete aber diese Würde nur 3 Monate und 10 Tage; denn das Chaldäische Kriegsheer mit Nebukadnezar selbst zog bald vor Jerusalem, worauf Jojachin hinausging und sich dem Nebukadnezar ergab. Der junge König wurde mit seiner Mutter (Nehusta), seinen Weibern, Beamten und den vornehmsten wie den wehrhaftesten Einwohnern, worunter auch der Prophet Ezechiel, nach Babel geführt; auch wurden der königliche Palast und der Tempel von Nebukadnezar ihrer Schätze und Kostbarkeiten beraubt, und von ihm als König eingesetzt ein Oheim des Jojachin, Bruder des Jojakim, Sohn des Josia, Mattanja, der als König den Namen Zedekia führte. 477

Vielleicht gehört in die kurze Zeit der Regierung Jojachin's oder in die letzte Zeit Jojakim's Kp. 10, 17—25, wo der Prophet die Juden auffordert, ihre Habe vom Lande einzuziehen, da Jehova dieses Mal sie wegschleudern wolle, ein Verderben von Norden herbeiführen, die Städte Juda's zur Wüste machen; mit der Bitte an Jehova, die Züchtigung mit Billigkeit zu machen und seinen Zorn auszuschütten wider die Völker, die Jacob verzehren und seine Wohnung verwüsten.

Ferner vielleicht Kp. 13, die symbolische Handlung mit dem Gürtel, den der Prophet nach dem Euphrat gebracht und dann verfault gefunden habe, was auf Juda und Jerusalem gedeutet wird, mit der Drohung an den König und die Gebieterin (wahrsch. Königin-Mutter), dass sie ihre Krone verlieren sollen, dass die aus dem Norden das Land beherrschen und das Volk wegen seines Götzendienstes werde zerstreut werden. Es wird dieses von Ewald, Hitzig, Umbreit unter Jojachin gesetzt, kann aber auch gar wohl unter Jojakim fallen, da, wenn die V. 18 neben dem Könige genannte Gebieterin auch die Königin-Mutter ist, dieses gar wohl sich auf die Sebuda, die Mutter Jojakim's, beziehen kann (der beim Antritt seiner Regierung erst 25 Jahre alt war, bei seinem Tode also 36 Jahre).

§. 186 (209). Am meisten bestimmte Nachrichten über die prophetische Thätigkeit Jeremia's finden wir aus der Regierungszeit Zedekia's. In die erste Zeit dieses Königs gehört die Vision Kp. 24.

Der Prophet sieht hier zwei Körbe mit guten und mit schlechten Feigen, von denen die ersteren auf die nach Babel Weggeführten bezogen werden,

Digitized by Google

die letzteren auf Zedekia und die in Juda zurückgebliebenen wie die in Ägypten wohnenden Juden; den letzteren verkündet der Prophet, dass Jehova sie aus dem Lande tilgen werde durch Schwert, Hunger und Pest, den ersteren, dass Jehova ihnen wohlwolle, sie zurückführen und zu sich be- 478
kehren werde.

Es fällt dies wahrscheinlich sehr bald nach der Wegführung Jojachin's, wo der Prophet selbst noch einige Hoffnung hegte, dass die Weggeführten bald in ihre Heimath würden zurückgeführt werden. Doch wurde ihm bald klar; dass dieses nicht dem Willen Jehova's gemäss sei. Er benutzte daher eine Gelegenheit, als Zedekia eine Gesandtschaft an Nebukadnezar nach Babel sandte (den Eleasa und Gemarja), an die Exulanten in anderem Sinne zu schreiben, Kp. 29.

In diesem Sendschreiben ermahnt er die Exulanten sich in Babel anzusiedeln, für das Wohl Babels zu beten und sich nicht durch falsche Propheten in ihrer Mitte, wie namentlich einen Ahab und einen Zedekia, die den Wünschen des Volkes schmeichelten und sich auch durch ehebrecherischen Wandel schändeten, täuschen zu lassen; denn erst nach 70 Jahren werde Jehova sich nach ihnen umsehen, sie heimführen und seine guten Verheissungen an ihnen erfüllen.

Als ein anderer Pseudoprophet im Exil, Semaja, über diesen Brief Jeremia's nach Jerusalem an den Priester Zephanja schrieb und ihm Vorwürfe machte, dass er den Jeremia frei gewähren lasse, schrieb Jeremia eine Drohrede wider ihn (29, 24—32).

Nicht unwahrscheinlich ist auch an die Exulanten in dieser Zeit der Ausspruch 10, 1—16 gerichtet.

Der Prophet schildert die Lächerlichkeit des heidnischen Dienstes selbstgemachter Götzen, preist die Macht und Grösse Jehova's und ermahnt die Juden, sich nicht an den Weg der Heiden zu gewöhnen und vor den Zeichen des Himmels zu verzagen.

Unter Voraussetzung dieser Veranlassung erklärt sich sehr gut die ganze Gestaltung dieses Ausspruches, und auch der Umstand, dass V. 11 es in Chaldäischer Sprache heisst: „Solchergestalt sollt ihr zu ihnen sprechen: die Götter, welche Himmel und Erde nicht gemacht, dieselben werden verschwinden von der Erde und unter dem Himmel weg," ohne dass man genöthigt wird, diesen Vers, den auch die LXX übersetzen, [mit Ewald, Graf u. A.] für eine Glosse zu erklären, noch auch mit Movers, de Wette, Hitzig [Graf, Kuenen] den ganzen Ausspruch erst in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen und einem im Exil selbst lebenden [von Jeremia verschiedenen] Propheten beizulegen.

Ferner fällt in die ersten Jahre der Regierung Zedekia's Kpp. 27. 28.

Der Prophet macht sich Joche und Bande am Halse, um den in Jerusalem befindlichen Gesandten fremder Völker, wie dem Zedekia selbst anzudeuten, dass Jehova's Wille dem Könige von Babel alle diese Länder unterworfen

Digitized by Google

habe; und schilt die falschen Propheten, welche die alsbaldige Zurückbringung
479 der nach Babel geführten heiligen Gefässe verkündigten. Sodann straft er namentlich einen falschen Propheten Hananja, welcher ihm die Bande vom Halse nahm, mit der Verkündigung, Jehova werde binnen 2 Jahren das Joch des Königs von Babel vom Halse aller Völker zerbrechen und alle Jüdischen Gefangenen sammt Jojachin und den Tempelgeräthen aus Babel zurückführen. Jeremia kündigte dagegen ihm an, dass er, Hananja, noch dieses Jahr sterben werde, was auch eintraf.

Die Ueberschrift im masorethischen Texte 27, 1: „Im Anfange der Regierung Jojakim's" kann nur auf einem Versehen der Schreiber beruhen (aus 26, 1), da der Inhalt deutlich zeigt, dass der Ausspruch in die Zeit Zedekia's fällt. Es ist daher entweder mit Syr., einer Arabischen Uebersetzung und einigen Handschriften zu lesen: „Im Anfange der Regierung Zedekia's, oder mit LXX bloss: οὕτως εἶπε κύριος, ohne Zeitbestimmung.

28, 1 hat der masorethische Text: „Im Anfange der Regierung Zedekia's, des Königs von Juda, im 4. Jahre im 5. Monate." Das Eine passt nicht recht zum Anderen. Entweder muss man mit Ewald die nähere Bestimmung für späteren Zusatz halten, oder die ersten Worte „im Anfange etc."; die letzteren fehlen in der LXX, welche dagegen die andere Bestimmung hat.

In das 4. Jahr Zedekia's fällt ferner nach der ausdrücklichen Angabe 51, 59 die grosse Weissagung wider Babel Kpp. 50. 51. [Vgl. die gründliche Untersuchung in Kuenen's Einleitung II §. 81.]

Der Prophet verkündigt den Sturz Babels durch Völker aus dem Norden, namentlich durch die Meder u. A., und zugleich die Heimkehr der Israeliten wie der Juden nach Zion und ihre Bekehrung zu Jehova, ihrem Gott. Im Epilog zu dieser Weissagung wird 51, 59—64 berichtet, dass Jeremia dieselbe einem Beamten Zedekia's, Seraja, mitgegeben habe, als dieser (מאת צדקיהו LXX 51, 59) im genannten Jahre nach Babel ging, mit dem Auftrage, sie bei seiner Ankunft zu lesen und dann mit einem daran gebundenen Steine in den Euphrat zu versenken, als Andeutung, dass so Babel solle versenkt werden.

Diese Weissagung ist seit Eichhorn von manchen neueren Auslegern in Zweifel gezogen, dem Jeremia abgesprochen und in die spätere Zeit des Exils versetzt worden. Allerdings bietet der Ausspruch auch einige Schwierigkeit dar, seinem Inhalte und der darin sich kundgebenden Stimmung nach, wenn wir vergleichen, wie Jeremia sich sonst über die Chaldäer ausspricht. Allein man müsste dann annehmen, was auch Ewald annimmt, dass der Verfasser den Ausspruch doch wie im Namen eines früheren Propheten, des Jeremia, verfasst, und, damit er für einen Ausspruch dieses Propheten gälte, den Epilog hinzugefügt hätte; was schon an sich nicht wahrscheinlich ist. Aber auch im Inhalte selbst finden sich Anzeichen, dass der Ausspruch in Judäa selbst
480 verfasst ist, bei Bestehen des Heiligthums auf dem Zion (50, 5; 51, 50), sowie der Stadt Jerusalem (51, 35). Auch die Worte 51, 51: „Fremde waren eingedrungen in die Heiligthümer des Hauses Jehova's" passen wohl für die angegebene Zeit Zedekia's, da damals nach Jojachin's Gefangennehmung Ne-

Digitized by Google

bukadnezar den Tempel geplündert hatte, nicht aber auf eine Zeit nach dessen gänzlicher Zerstörung. Darauf würden auch 50, 28. 51, 11 selbst nach der masorethischen Lesart („die Rache für seinen Tempel") nicht nothwendig führen; doch sind hier wahrscheinlich nach LXX die Worte an der ersteren Stelle unecht, und an der letzteren hat ursprünglich gestanden: „Rache für sein Volk" (ἐκδίκησις λαοῦ αὐτοῦ).

In die Regierungszeit Zedekia's fällt ferner dem Inhalte nach 22, 1—23, 8.

Mit Zurückweisung auf die drei Vorgänger Zedekia's und die über sie verkündigten Weissagungen ermahnt der Prophet den König, wenn er mit seinem Geschlechte Glück schauen wolle, ein gerechtes Regiment zu führen; er spricht einen Weheruf aus über die Hirten, die Jehova's Heerde zerstreuen; verheisst aber sodann die Rückkehr der übriggebliebenen Zerstreuten des Bundesvolkes und ihre Sammlung unter gute Hirten und unter einen gerechten König aus dem Hause David's, dessen Name Jahveh Zidqenu sein werde.

Ebenso fällt die Weissagung wider falsche Propheten 23, 9—40 unter Zedekia.

§. 187 (210). Eine Reihe von Jahren blieb der schwache König Zedekia dem Nebukadnezar, der ihn eingesetzt hatte, unterthan. Dann aber liess er sich durch seine Obersten und Rathgeber verleiten, um sich von den Chaldäern unabhängig zu machen, ein Bündniss mit dem Ägyptischen Könige einzugehen (Ez. 17, 15), dem Pharao Hophra (Jer. 44, 30, Ὠαφρῆ bei LXX und Manetho, Ἀπρίης bei Herodot), der etwa zwanzig Jahre regiert hat. Dieses hatte zur Folge, dass Nebukadnezar mit seinem Kriegsheer wider Juda zog, die festen Städte des Landes eroberte und Jerusalem selbst belagerte. Der Anfang der Belagerung der Stadt fällt nach Jer. 39,1 in das 9. Jahr Zedekia's, in den 10. Monat, und zwar nach Jer. 52, 4; Ez. 24, 1 auf den 10. Tag dieses Monats.

Wahrscheinlich in die Zeit des Abfalls des Zedekia, ehe noch das Chaldäische Heer nach Judäa kam, fällt Kpp. 19. 20, sinnbildliche Handlung des Propheten und seine Gefangennehmung durch Pashur.

Auf Jehova's Befehl zerbricht Jeremia eine Flasche im Thale Tophet, 481
mit der Androhung, wegen der gräulichen Abgötterei, des Dienstes des Baal, Moloch und des Heeres des Himmels werde Jehova die Stadt mit ihren Häusern zum Gespött und Entsetzen machen und ihre Bewohner durch der Feinde Schwert, sowie die Einen durch die Anderen umkommen lassen. Als der Prophet hierauf diese Weissagung im Tempel dem Volke wiederholt, wird er von dem Priester und Oberaufseher des Tempels, Pashur, dem Sohne Immer's, geschlagen und gefangen gesetzt, doch am folgenden Tage wieder frei gelassen, worauf er drohende Verkündigungen ausspricht wider Pashur,

Digitized by Google

sowie gegen ganz Juda, welches Jehova in die Hand des Königs von Babel geben und nach Babel fortführen lassen werde, mit Klagen über die Verfolgungen, welche er, der Prophet, im Dienste Jehova's zu erdulden habe, der ihm aber beistehen und seine Verfolger stürzen werde.

Später, in die erste Zeit der Einschliessung Jerusalems, fällt a) 34, 1—7, in die Zeit, wo von den festen Städten des Landes ausser Jerusalem noch Lachis und Aseka übrig waren.

Jeremia verkündigt dem Zedekia, Nebukadnezar werde Jerusalem einnehmen und verbrennen, und auch Zedekia in seine Gewalt kommen, nach Babel geführt werden, jedoch dereinst in Frieden sterben und mit königlichen Ehren bestattet werden.

b) Kp. 21 fällt wohl ein wenig später, aber auch noch in die erste Zeit der Einschliessung Jerusalems, als das Jüdische Kriegsheer noch ausserhalb der Stadt mit den Chaldäern stritt (V. 4).

Zedekia lässt den Jeremia durch zwei Abgeordnete fragen, ob nicht Jehova ihnen Errettung bringen werde. Der Prophet aber verkündigt, Jehova werde die Waffen der Juden zurückwerfen, die Bewohner Jerusalems durch Schwert, Hunger und Pest schlagen, die Übriggebliebenen sammt dem Könige in Nebukadnezar's Hand geben, die Stadt durch Feuer vernichten: nur wer zu den Chaldäern hinausgehe, werde am Leben bleiben; zugleich ermahnt er das königliche Haus, gerechtes Gericht zu üben und sich der Unterdrückten anzunehmen.

Eine Zeit lang schien zwar die Sache für die Belagerten eine günstige Wendung zu nehmen. Es war ein Kriegsheer der verbündeten Ägypter im Anzuge; und dadurch wurden die Chaldäer veranlasst, ihnen entgegenzuziehen und die Belagerung Jerusalems einstweilen aufzuheben (37, 5. 11). Alsbald überliessen die Juden sich wieder ihrem Leichtsinne. In der Bedrängniss hatten sie sich feierlich im Tempel verpflichtet, ihre einheimischen Knechte und Mägde freizulassen: daran dachte aber jetzt niemand mehr. Wegen dieser Meineidigkeit züchtigt
482 Jeremia sie im Namen Jehova's und verkündet ihnen, Jehova werde die Chaldäer zurückführen und durch diese die Stadt belagern, einnehmen und verbrennen lassen, sowie den König und seine Obersten in ihre Hand geben (34, 8—22). Dasselbe verkündet der Prophet in dieser Zeit den Boten, welche Zedekia an ihn sandte, ihn aufzufordern, er möge für sie zu Jehova beten 37, 3—10). Die Chaldäer kehrten nun auch wirklich zurück und begannen die Belagerung von neuem, indem die Ägypter sich wohl zurückgezogen hatten, vielleicht ohne einmal eine Schlacht zu wagen.

Digitized by Google

§. 188 (211). Inzwischen hatte Jeremia seine Freiheit verloren. Er hatte sich aus Jerusalem in sein Stammgebiet Benjamin begeben wollen, war aber am Thore durch einen Aufseher Jerija unter dem Vorwande, er wolle zu den Chaldäern übergehen, festgehalten und zu den Obersten geführt worden, die ihn schlugen und in dem zu einem Gefängnisse eingerichteten Hause eines Schreibers Jonathan gefangen setzten (37, 11—15). Von dort liess nach längerer Zeit der König ihn heimlich zu sich kommen, um von ihm ein Wort Jehova's zu vernehmen; und obwohl er ihm verkündigte, dass er in die Hand des Königs von Babel fallen werde, liess Zedekia auf seine Klage und Bitte ihn in ein anderes, wohl besseres und anständigeres Gefängniss, einen Wachthof bringen, und ihm, so lange überhaupt in der Stadt noch Brod war, täglich aus der Bäckerstrasse ein Laib Brod verabreichen (37, 16-21). Hier genoss er überhaupt eine gewisse Freiheit und war vom Verkehre mit dem Volke nicht abgeschnitten.

Hier war es, wo er, zu einer Zeit, als die Wälle der Belagerer schon bis an die Stadt gerückt waren, im 10. Jahre des Zedekia, im 18. des Nebukadnezar, von seinem Vatersbruder Hanameel ein Stück Feld, woran er als nächster Anverwandter das Einlösungsrecht hatte, für 17 Sekel erstand und den Kaufbrief sorgfältig verwahrte, als Andeutung einer zukünftigen friedlicheren Zeit, wo im Lande Häuser und Felder würden gekauft werden. Auf Jeremia's Gebet eröffnet Jehova ihm, die Stadt werde zwar allerdings für jetzt, zur Strafe ihres Ungehorsams und gräulichen Götzendienstes, durch Schwert, Hunger und Pest dem Könige von Babel preisgegeben werden; dann aber werde Jehova die Zerstreuten aus allen Ländern sammeln, sie an diesen Ort zurückbringen, ihnen ein frommes Herz geben und einen ewigen Bund mit ihnen schliessen, so dass man dann mit aller Freudigkeit und Sicherheit im ganzen Lande Felder kaufen und darüber Contracte abschliessen werde (Kp. 32).

So empfängt er auch Kp. 33 an demselben Orte der Haft — zu einer 483
Zeit, wo schon Häuser der Stadt, und selbst königliche, abgebrochen wurden, um Wälle gegen die Belagerer zu errichten (V. 4) — fröhliche Verheissungen über die Zurückführung der Gefangenen Juda's und Israels und die Wiederfüllung der entvölkerten Strassen Jerusalems etc. (V. 1—13). V. 14—26 fehlen in der LXX und sind vielleicht später hinzugefügt.

Vielleicht fällt in dieselbe Zeit, noch vor der Einnahme Jerusalems, auch Kpp. 30. 31, wo der Prophet die ihm von Jehova geoffenbarten Verheissungen über Israel und Juda mittheilt. Der erste und grösste Theil dieses Ausspruches, bis 31, 22, bezieht sich auf die Ephraimiter, welche Jehova nach dem über sie verhängten Verderben erlösen will, nach Samarien zurückführen und zum Dienste Jehova's auf Zion unter dem Davidischen Königshause bekehren; nicht minder wird Jehova Juda's Gefangene zurückführen, dass Alle

Digitized by Google

ihre Lust haben am heiligen Berge Zion (31, 23—26); Jehova wird das Land Israel und Juda fruchtbar sein lassen an Menschen und Vieh, wird hinfort jeglichen nur seine eigenen Vergehungen büssen lassen, nicht zugleich die der Väter, wird einen neuen ewigen Bund mit Israel und Juda schliessen und Jerusalem neu aufbauen und erweitern (V. 27—40).

Als aber einst mehrere der Oberen den Jeremia von dieser Haft aus zum Volke reden hörten, Jehova werde die Stadt dem Chaldäischen Heere Preis geben und nur diejenigen, die zu ihnen hinausgingen, würden erhalten werden, die aber in der Stadt Bleibenden durch Schwert, Hunger und Pest umkommen, drangen sie in den König, ihn, der Heer und Volk entmuthige, zu tödten und liessen ihn, da der schwache König ihnen nicht Widerstand leisten konnte, mit Stricken in eine ganz schlammige Zisterne auf dem Wachthofe werfen. Doch erhielt ein Verschnittener am Hofe des Königs, der Äthiopier Ebedmelech, auf seine Bitte vom Könige die Erlaubniss, den Propheten aus dieser Zisterne wieder herauszuziehen, worauf er wieder in den Wachthof gebracht ward, wo er auch bis zur Einnahme der Stadt blieb (38, 1—13. 28). Es war dieses wohl schon in der letzten Zeit der Belagerung, als in der Stadt bereits Mangel an Brod herrschte (V. 9).

Aus dieser Zeit ist die kleine Weissagung 39, 15—18 an Ebedmelech, dem er verheisst, dass er bei dem über die Stadt kommenden Unheile am Leben bleiben werde.

Noch einmal veranstaltete der König eine heimliche Unterredung, um Jeremia um Rath zu fragen. Der Prophet rieth ihm, sich den Chaldäischen Obersten zu ergeben, da werde er
484 sein und der Seinigen Leben und die Stadt erretten, während er sonst doch nicht den Feinden entrinnen und nur die Verbrennung der Stadt herbeiführen werde. Der König scheute sich jedoch, des Propheten Rath zu folgen, am meisten aus Furcht vor den Juden, welche schon zu den Chaldäern übergegangen waren (V. 14—28).

Bald darauf — am 9. Tage des 4. Monats des 11. Jahres des Zedekia, etwa 1½ Jahr nach dem ersten Anfange der Belagerung — ward die Mauer der Stadt von den Belagerern durchbrochen. Zedekia suchte sich mit seinem Heere durch nächtliche Flucht aus dem Stadthore zu retten; die Chaldäer setzten ihm aber nach, holten ihn bei Jericho ein und führten ihn zu Nebukadnezar nach Ribla im Lande Hamath. Dort wurden seine Söhne und seine Obersten vor seinen Augen ge-

Digitized by Google

tödtet, er selbst geblendet und gebunden nach Babel geführt, wo er im Gefängnisse starb. Bald darauf zog das Chaldäische Heer unter Nebukadnezar's Anführung wieder nach Jerusalem, wo der Tempel, der königliche Palast und andere Häuser verbrannt, die Mauern niedergerissen und die angeseheneren Einwohner nach Babel geführt wurden (nach Jer, 52, 29 aus Jerusalem 832 Seelen). Die Geringeren vom Volke wurden im Lande gelassen, und ihnen Aecker und Weinberge übergeben. Diese Verbrennung der Stadt geschah am 7. oder 10. des 5. Monats nach 2. Kön. 25, 8; Jer. 52, 12.

Nach Ez. 33, 21 könnte man geneigt sein, dieselbe erst in das folgende Jahr zu setzen, also reichlich ein Jahr nach der Durchbrechung der Mauer. Allein nach der Weise, wie Jer. und 2. Kön. a. a. O. der 5. Monat genannt ist, ohne Angabe des Jahres, lässt sich nicht wohl zweifeln, dass dasselbe Jahr gemeint ist, dessen 4. Monat kurz vorher genannt war, also noch dass 11. Jahr Zedekia's, so dass also die Verbrennung der Stadt nur Einen Monat nach ihrer Einnahme fällt; und dies wird auch bei Ezechiel selbst durch die Angabe 40, 1 ausdrücklich bestätigt. Vgl. auch Jer. 1, 3, wo die „Gefangenschaft" Jerusalems auch wohl von dieser Zerstörung der Stadt zu verstehen ist, und wo dafür ebenfalls der 5. Monat des 11. Jahres Zedekia's angegeben ist. [Lies בעשתי statt בשתי Ezech. 33, 21.]

§. 189 (212). Was den Jeremia betrifft, so hatten gleich bei der ersten Einnahme Jerusalems die Obersten des Königs von Babel, da sie wohl durch Ueberläufer oder sonst wie von ihm und seinem Schicksale gehört hatten, ihn aus dem Wachthofe zu sich kommen lassen, um ihn dem Gedalja, dem Sohne Ahikam's zu übergeben, und so blieb er Anfangs in der Stadt 485
(Kp. 39). Als nachher Nebusaradan wieder gegen Jerusalem gezogen war und es verbrannt hatte, wurde mit den anderen Juden, die nach Babel deportirt werden sollten, auch Jeremia gebunden fortgeführt; aber er nur bis zur Stadt Rama. Hier setzte Nebusaradan ihn in Freiheit und liess ihm die Wahl, mit ihm nach Babel zu ziehen oder im Jüdischen Lande zu bleiben. Als der Prophet das letztere wählte, setzte er ihm einen bestimmten Unterhalt nebst einem Geschenke aus und verwies ihn an Gedalja, der selbst das Land Juda als Statthalter des Königs von Babel zur Verwaltung empfing und seine Residenz in Mizpa aufschlug. Bald kamen auch viele solcher Juden, die Anfangs aus Furcht in die benachbarten Länder geflohen waren, wieder zurück; Gedalja ward aber bald (im 7. Monate) durch Ismael, den Sohn Nathanja's, aus dem Ge-

Digitized by Google

schlechte der Jüdischen Könige, und andere verschworene Juden bei einem Gastmahle ermordet, nebst den Juden und Chaldäern, die bei ihm waren. Die Mörder wurden zwar durch die Jüdischen Obersten selbst verfolgt: doch konnte man ihrer nicht habhaft werden. Aus Furcht vor der Rache der Chaldäer dachten die Jüdischen Obersten jetzt daran, nach Ägypten zu fliehen. Sie fragten deshalb Jeremia um Rath, der nach zehn Tagen darüber eine göttliche Offenbarung empfing und darnach ihnen ihr Vorhaben entschieden widerrieth und ihnen ankündigte, wenn sie im Lande blieben, werde Jehova sie schützen und auch gegen den König der Chaldäer schirmen, während sie in Ägypten mit Verderben durch Schwert, Hunger und Pest würden heimgesucht werden (Kpp. 40—42). Doch fand Jeremia bei den Jüdischen Obersten kein Gehör, welche vielmehr sammt anderen Juden, Männern und Weibern, nach Ägypten auswanderten und jetzt auch Jeremia und Baruch mit sich nahmen. So kamen sie zunächst nach Tachpanhes, d. i. Daphne bei Pelusium (43, 1—7).

Hier sprach Jeremia das von einer symbolischen Handlung begleitete Orakel 43, 8—13, worin er ankündigt, Jehova werde den Nebukadnezar Ägypten erobern und namentlich auch die Ägyptischen Götzenhäuser verbrennen lassen.

Später noch fällt, aus demselben Lande, das Orakel Kp. 44, gesprochen zu den Juden aus verschiedenen Städten Unterägyptens und aus Pathros, die wohl, sei es zu gemeinschaft-
486 licher Feier eines Festes, oder aus einem anderen Grunde zusammengekommen waren.

Die Juden hatten auch in Ägypten fortgefahren, und mit besonderem Eifer, wie es scheint, die Weiber, sich am Götzendienste, besonders der Himmelskönigin, zu betheiligen. Als Jeremia ihnen das jetzt vorhielt, mit Hinweisung auf das an Jerusalem und den Jüdischen Städten wegen des Götzendienstes vollzogene Strafgericht, erklärten sie hartnäckig, dass sie davon nicht lassen wollten. Der Prophet weissagt ihnen daher von neuem, dass alle Juden in Ägypten durch Schwert, Hunger und Pest umkommen würden, nur wenige von ihnen ins Land Juda zurückkehren; und als Zeichen für das Eintreffen dieses Strafgerichtes verkündet er, dass Jehova den Pharao Hophra in die Hände seiner Feinde geben werde.

Seit dieser Zeit ist uns über die Wirksamkeit und Schicksale Jeremia's etwas Gesichertes nicht mehr bekannt. Er war bei der Niederlassung in Ägypten als Prophet schon über 40 Jahre wirksam gewesen, befand sich also wohl in einem

Digitized by Google

Alter von wenigstens 60 Jahren. Mehrere Kirchenschriftsteller wollen wissen, dass er wegen seiner Weissagungen zu Daphne vom Volke (wohl doch dem Jüdischen) gesteinigt sei[1]). Ob dieses Grund hat, lässt sich nicht ermitteln; wahrscheinlich ist aber wohl, dass er nach der Niederlassung in Ägypten dort bis zu seinem Tode geblieben ist.

Unter den Juden war theilweise die Vorstellung herrschend, dass wie einige andere Männer des A.B., namentlich Elia und Moses, so auch Jeremia wiederkehren werde, unmittelbar vor der Erscheinung des Messias, wohl um ihm durch seine Busspredigt die Wege zu bereiten; vgl Matth. 16, 14. Nach einer anderen Vorstellung von ihm, die wir schon 2. Makk. 2, 4 ff. finden, hat Jeremia bei der Verbrennung des Tempels die Bundeslade sammt anderen Heiligthümern gerettet und in eine Höhle des Berges Horeb verborgen, von wo sie erst in den Tagen des Messias wieder zum Vorschein kommen werden; vgl. die Ausleger zu Offb. 11, 19.

---

§. 190 (213). Das Buch, welches wir unter Jeremia's Namen besitzen, enthält ausser den prophetischen Aussprüchen theilweise auch geschichtliche Erzählungen, namentlich über die Veranlassung zu einzelnen Weissagungen oder über deren Wirkungen, sodann aber auch über die Schicksale des Propheten und die damit zusammenhangenden des Jüdischen Volkes aus der Zeit nach der Verbrennung Jerusalems durch die Chaldäer. 487
Es ist besonders in der neuesten Zeit streitig geworden, ob und in wiefern Jeremia Alles selbst aufgeschrieben habe oder habe aufschreiben lassen, wann dies geschehen sei und inwiefern sich uns der Text des Buches in seinen einzelnen Theilen unverfälscht erhalten habe. Besondere Veranlassung zu Zweifeln in dieser Beziehung hat der Umstand gegeben, dass das Buch in einer zwiefachen, zum Theil sehr abweichenden Recension vorhanden ist, der masorethischen in den Hebräischen Handschriften und Ausgaben, und der Alexandrinischen in der Uebersetzung der LXX.

Wie das Buch sich im Hebräischen Kanon findet, lässt es sich nach folgenden Bestandtheilen ordnen:

I. Kpp. 1—39, prophetische Aussprüche, zum Theil mit

[1]) Tertull. scorpiace c. 8; Pseudo-Epiph. de vitis proph. Opp. II. 239; Hieron. adv. Jovin. lib. II. 19; Isidor Hisp. de vita et obitu sanctor. c. 38.

Digitized by Google

Erzählung der Veranlassung und Wirkung derselben, und fast nur in Beziehung auf das Bundesvolk, vom ersten Auftreten des Propheten an bis zur Einnahme und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer.

II. Kpp. 40—45, Geschichtserzählung mit Weissagungen aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, vor und nach der Flucht nach Ägypten; wo jedoch Kp. 45 einen Ausspruch an Baruch aus dem vierten Jahre Jojakim's enthält.

III. Kpp. 46—51, Aussprüche über verschiedene fremde Völker. Auf diese Sammlung bezieht sich die Ueberschrift 46, 1.

Es sind folgende einzelne Aussprüche:

1) Zwei über Ägypten: a) 46, 2—12, aus dem 4. Jahre Jojakim's, nach der Schlacht bei Karkemisch; b) 46, 13—28, Ankündigung, dass Jehova Ägypten in die Hand Nebukadnezar's geben werde; vielleicht, aber nicht sicher, aus der Zeit des Aufenthaltes des Propheten in Ägypten.

2) Kp. 47, wider die Philister, die bedroht werden mit Wassern von Norden her (wohl mit den Chaldäern). Das Datum lautet im Hebräischen Text: „ehe der Pharao Gaza schlug"; was in der LXX fehlt.

3) Kp. 48, wider Moab; zum Theil Nachbildung von Jes. 15. 16. Aus V. 13 lässt sich schliessen, dass das Orakel noch vor die Auflösung Juda's fällt, und wohl in eine Zeit, wo Juda nicht augenblicklich hart bedrängt war. („Zu Schanden wird Moab ob des Camos, sowie das Haus Israel zu Schanden geworden ob Bethel, ihrer Zuversicht.")

4) 49, 1—6, wider die Ammoniter, denen die Besitznahme des Gebietes der Gaditer zum Vorwurfe gemacht, und die deshalb mit Verderben bedroht werden.

5) 49, 7—22, wider die Edomiter, die nicht ungestraft bleiben sollen
488 (während die, denen es nicht gebühre, den Kelch trinken müssen) ungeachtet ihres Vertrauens auf ihre Weisheit und die natürliche Festigkeit des Landes (vgl. unten zu Obadja).

6) 49, 23—27, „über Damaskus" (auch Hamath und Arpad).

7) 49, 28—33, „über Kedar und die Reiche Chazor's (חצור, nur an d. St.), welche Nebukadnezar, der König von Babel, schlug."

8) 49) 34—39, über Elam; nach der Ueberschrift aus dem Anfange der Regierung Zedekia's. [Ohne triftigen Grund hat O. Blau (DMZ. 1866, 173 f.) die Kapitel 46—49 dem Jeremia abgesprochen. Für alle Fragen, welche die Ächtheit einzelner Abschnitte betreffen, insbesondere auch für das Verhältniss der Hebräischen Textgestaltung zur Griechischen, vgl. die musterhafte Behandlung dieser Dinge in Ewald's Propheten des A. B.]

9) Kpp. 50. 51, gegen Babel, aus dem 4. Jahre Zedekia's (s. §. 209).

IV. Kp. 52, ein geschichtlicher Anhang über die Einnahme Jerusalem's die Plünderung und Verbrennung des Tempels und der Stadt, und damit zusammenhangende Begebenheiten, bis zum 26. Jahre nach jener Katastrophe.

Digitized by Google

Die LXX[1]) bieten nun eine Differenz vom Hebräischen Kanon schon hinsichtlich der Anordnung der Weissagungen dar. Nämlich die Weissagungen wider fremde Völker (Kpp. 46—51) stehen bei den LXX hinter 25,13 bis Kp. 31, und zwar in sehr abweichender Ordnung, nämlich so: 8) Elam, 1) a) und b) Ägypten, 9) Babel, 2) Philister, 5) Edom, 4) Ammoniter, 7) Kedar und Reiche Chazor's, 6) Damascus, 3) Moab. Dann erst folgt als Kp. 32 die Verkündigung des Strafgerichtes, das Jehova wie über Israel so über die fremden Völker werde ergehen lassen, die sich im Hebräischen als 25, 15—38 findet; woran sich denn in gleicher Ordnung auch die folgenden Abschnitte anschliessen, Hebr. Kpp. 26—45 = LXX Kpp. 33—51 (die letzte der Weissagungen dieses Abschnittes ist die persönliche an Baruch; Hebr. Kp. 45; LXX hinter Kp. 51). Der geschichtliche Anhang Kp. 52 findet sich auch in LXX am Schlusse des ganzen Buches.

Aber auch abgesehen von dieser verschiedenen Reihenfolge der einzelnen Abschnitte bietet die Uebersetzung der LXX die zahlreichsten Abweichungen vom Hebräischen Texte dar. Nur selten hat die LXX Zusätze, und nur in einzelnen Worten oder Gliedern bestehend; dagegen häufig Auslassungen von Wörtern, Sätzen, Versen und ganzen Stellen [im Ganzen fehlen ungefähr 2700 Wörter oder der achte Theil des masorethischen Textes], oder Aenderungen von Stellen und zwar theilweise nicht ohne Einfluss auf den Sinn.

Dieses Verhältniss beider Texte zu einander bezeugt schon Origenes, Ep. ad African.: *πολλὰ δὲ τοιαῦτα καὶ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ κατενοήσαμεν, ἐν ᾧ τὴν πολλὴν μετάθεσιν καὶ ἐναλλαγὴν τῆς λέξεως τῶν προφητευομένων εὕρομεν.*

§. 191 (214). Was den Ursprung dieser Verschiedenheit 489 betrifft, so war früher die herrschende Annahme, dass der Hebräische Text das Buch durchaus in der ursprünglichen ältereren Gestalt liefere, und dass die Abweichungen der LXX nur durch Nachlässigkeit oder Willkür theils der Abschreiber, theils der Uebersetzer selbst entstanden seien. So sieht es schon Hieronymus (im prooem. ad comment. in Hierem.) an, und ebenso auch bei weitem die meisten Späteren. Auch

[1]) [Jeremias vates e versione Judaeorum Alexandrinorum ac reliquorum interpretum graecorum emendatus notisque criticis illustratus a Guil. Lbr. Spohn. Vol. I Lips 1794. Vol. II (post obitum patris ed. F. A. W. Spohn) Lips. 1824. 8. Darin נם חף=*ἔφυγεν ὁ Ἄπις* 45, 15].

Digitized by Google

de Wette ist noch Ausg. 4 seiner Einleitung geneigt, alle Abweichungen auf Willkür der Uebersetzer zu schieben.

Dagegen haben schon Eichhorn, Bertholdt u. A. angenommen, dass die Uebersetzer eine von der masorethischen abweichende Hebräische Recension benutzt haben. Dabei nimmt Eichhorn verschiedene vom Propheten selbst besorgte Ausgaben an; und so auch später Dahler[1]). Einen entschiedenen Vorzug der Alexandrinischen Recension behauptet schon J. D. Michaelis[2]), ist jedoch nicht dazu gekommen, dieses, wie er vorhatte, näher auszuführen. Grossen Fleiss und viel kritischen Scharfsinn hat dann Movers[3]) auf die Untersuchung dieses Verhältnisses gewandt.

Movers nimmt zuvörderst bei mehreren Weissagungen unseres Buches grössere Ueberarbeitungen durch einen anderen Schriftsteller an, besonders durch Deutero-Jesaja, dem er 10, 1—16 ganz beilegt (darüber aber s. oben §. 186). Dann nimmt er eine mehrfache Ausgabe der gesammelten Weissagungen an, wovon die eine bald nach dem Exil durch den Redactor der Bücher der Könige geschehen sein soll, welche noch nicht Kpp. 27—31 u. 33 enthalten habe, die andere vollständigere, wodurch das Buch die Gestalt erhielt, welche es gegenwärtig im Hebräischen Kanon hat, durch Nehemia. Wenig später, wahrscheinlich in das Zeitalter Alexander's d. Gr., falle der Ursprung der Alexandrinischen Recension. Bei beiden, der masorethischen und der Alexandrinischen Recension, liege eine gemeinschaftliche frühere Recension zu Grunde, die schon mannichfaltige Änderungen des ursprünglichen Jeremianischen Textes enthalten habe, von denen die Alexandrinische Recension sich indessen weit mehr frei gehalten habe, als die masorethische.

490 An Movers Resultate hat sich de Wette Ausg. 5. u. 6 fast ganz angeschlossen, nur auf skeptische Weise. Auch Hitzig ist in manchen Punkten einverstanden, namentlich darin, dass er vielfach dem Alexandrinischen Texte vor dem masorethischen den Vorzug ertheilt.

In viel geringerem Grade ist das bei Ewald der Fall.

Ewald spricht zwar, wie schon manche Frühere, Kpp. 50. 51, sowie Kp. 52, dem Jeremia ab, und legt jene einem Schriftsteller aus der letzten Zeit des Babylonischen Exils bei, der auch einiges in Kp. 25 eingeschaltet haben soll; aber in den Abweichungen jener beiden Recensionen ertheilt er überwiegend der masorethischen den Vorzug und schiebt wenigstens viele Abweichungen der LXX auf Rechnung der Flüchtigkeit oder Willkür der Über-

[1]) Jérémie traduit, accompagné de notes etc. 2 Thle. Strassb. 1825. 30.
[2]) Anmerkungen für Ungelehrte zum N. T. 1. Thl. (1790) S. 285; vgl. Supplementa ad l. H. s. v. ששך.
[3]) De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae, indole et origine. Hamb. 1837. 4.

Digitized by Google

setzer. Doch glaubt auch er, dass sich nicht selten die ursprünglichere Lesart in der LXX erhalten habe. [Dass das hie und da der Fall ist, leugnet auch Graf, der neueste Erklärer unseres Buches, nicht; aber obwohl mit der günstigsten Meinung an die LXX herantretend ist er doch im Ganzen zu dem Ergebnisse gekommen (S. LI), „dass die von dem Griechischen Übersetzer dargebotene Textgestalt eine aus dem uns Hebräisch erhaltenen Texte in viel späterer Zeit entstandene verstümmelte und verderbte ist.]"

Dagegen erklären A. Küper[1]), Hävernick, Joh. Wichelhaus[2]) und Keil sich aufs entschiedenste für die Integrität des masorethischen Textes und betrachten durchaus alle Abweichungen der LXX als Verfälschungen aus Nachlässigkeit oder Willkür und zwar der Uebersetzer selbst. Allein eine sorgfältige, unbefangene Erwägung der vorliegenden Erscheinungen berechtigt nicht, ein solches Urtheil zu fällen. Wir können uns hier indessen nicht in die Untersuchung des Einzelnen einlassen; ich muss mich mit der Angabe und kurzen andeutenden Begründung der allgemeinen Hauptpunkte begnügen, welche sich mir scheinen feststellen zu lassen; und das sind folgende:

§. 192 (215). 1) Die Übersetzung der LXX ist bei diesem Buche theilweise so wortgetreu und dermassen sich an den Hebräischen Ausdruck anschliessend, dass es schon deshalb durchaus unwahrscheinlich ist, dass der oder die Übersetzer selbst sich anderswo und an so vielen Stellen solche willkürliche Änderungen und besonders Auslassungen sollten erlaubt haben, als der Fall müsste gewesen sein, wenn von ihnen alle die Änderungen herrührten, welche ihr Text gegen den Hebräisch-masorethischen darbietet. Ebenso wenig ist irgend wahrscheinlich, dass dieselben im Allgemeinen auf Rechnung späterer Abschreiber der LXX kommen sollten. Denn da würden in den Handschriften der LXX selbst grössere Ab- 491
weichungen und theilweise grösseres Zusammentreffen mit dem Hebräischen Texte stattfinden, als der Fall ist und als schon zu Origenes Zeit der Fall war. Es lässt sich daher zuvörderst das als sicher feststellen, dass schon die Griechischen Übersetzer einen im Wesentlichen so gestalteten Hebräischen Text unseres Buches vorgefunden haben, als worauf ihre Übersetzung führt. Es muss daher das Buch auch in Hebräischen Handschriften in Ägypten zur Zeit der Abfassung der Übersetzung

[1]) Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex (Berl. 1837) S. 167 bis 202.

[2]) De Jeremiae versione Alexandrina. Halle 1847.

Digitized by Google

im Wesentlichen eine solche von der masorethischen Recension abweichende Gestalt gehabt haben; wie wir auf der anderen Seite nicht zweifeln können, dass es in Palästina, von der Zeit an, wo es in die Sammlung der prophetischen Bücher aufgenommen ist, stets eine solche Gestaltung, wie jetzt in der masorethischen Recension, gehabt hat.

§. 193 (216). 2) Wenn wir die einzelnen Abweichungen beider Texte unbefangen betrachten, so lässt sich nach inneren Gründen in vielen Fällen mit dem grössten Grade von Wahrscheinlichkeit urtheilen, dass hier die Alexandrinische Recension uns noch den ursprünglichen Text liefert, die masorethische einen etwas überarbeiteten.

Dies gilt zuvörderst in Bezug auf etwas grössere Stellen, welche der masorethische Text hat, nicht aber die LXX, wo überall viel wahrscheinlicher ist, dass dieselben spätere Zusätze sind, als dass sie, dem Text ursprünglich angehörend, sollten durch spätere Abschreiber oder Sammler ausgelassen sein.

Dahin gehören namentlich folgende Stellen:

a) Kp. 29, in Jeremia's Brief an die mit dem Könige Jojachin Weggeführten. Hier hat der masorethische Text, V. 16—20, eine Androhung des Verderbens über Zedekia und die in Jerusalem Zurückgebliebenen, welche in LXX fehlt und höchst wahrscheinlich auch ursprünglich dem Briefe nicht angehört hat, wie mit Recht Hitzig urtheilt. Unverkennbar wird dadurch, wie schon Cappellus gesehen, der Zusammenhang gestört, während V. 21 sich sehr passend an V. 15 anschliesst: 15) „Weil ihr sprechet, Jehova hat uns Propheten erweckt in Babel; 21) so spricht Jehova der Heerschaaren, der Gott Israels, von Ahab etc., die euch Lüge prophezeien in meinem Namen: Siehe ich gebe sie etc."

b) Kp. 39. Hier fehlt in der LXX, was der masorethische Text V. 4 bis 13 hat über Zedekia's Gefangennehmung und was damit zusammenhängt,
492 sowie dass Nebukadnezar dem Nebusaradan den Jeremia besonders empfohlen habe. Aber auch dieses ist sicher, wie richtig Movers und Ewald urtheilen, eine spätere, sehr ungeschickte und den Zusammenhang störende Einschaltung (im Wesentlichen aus 52, 7—12); es kommt dadurch in die Erzählung eine grosse Unklarheit und Ungenauigkeit; während V. 14 sehr gut mit V. 3 zusammenhängt, indem dann erzählt wird, dass nach der Einnahme Jerusalems die Obersten des Königs von Babel sich am Mittelthor setzten, dorthin den Jeremia aus seiner Haft holen liessen und ihn dem Gedalja übergaben.

c) In dem geschichtlichen Anhange Kp. 52 hat der masorethische Text V. 28—30 eine Liste der zu verschiedenen Zeiten nach Babel deportirten Juden, welche in LXX fehlt. Diese Liste hat ganz den Anschein der Genauigkeit; doch lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass sie dieser Erzählung nicht ursprünglich angehört hat; denn es würde sich gar kein Grund entdecken lassen, weshalb sie sollte später ausgelassen sein. Sie ist also wohl

Digitized by Google

von einem späteren Abschreiber vorgefunden und hier eingeschaltet worden. Dass sie nicht vom Verfasser des übrigen Kapitels herrührt, würde sich, die Richtigkeit des masorethischen Textes im übrigen Theile des Kapitels vorausgesetzt, auch daraus schliessen lassen, dass hier V. 29 eine Deportation in das 18. Jahr Nebukadnezar's gesetzt wird, welche ohne Zweifel von der gemeint ist, die zur Zeit der Zerstörung der Stadt geschah. Diese wird nun aber V. 12 – nach einer anderen Berechnungsweise der Regierungsjahre Nebukadnezar's – in das 19. Jahr dieses Königs gesetzt, welche Angabe indessen dort in LXX noch fehlt. Endlich spricht dafür auch, dass der Inhalt dieser Verse in parallelem Abschnitt 2. Kön. 25 ebenfalls fehlt.

d) Die Verheissung Kp. 33 erstreckt sich in der LXX nur bis V. 13. Im masorethischen Text aber ist die Weissagung noch fortgesetzt V. 14—26, in drei verschiedenen Absätzen, und zwar hier namentlich in Bezug auf die Erhaltung und Mehrung des Samens David's und des Geschlechtes Levi's. Wäre dieser Abschnitt schon ursprünglich ein Bestandtheil dieser Weissagung gewesen, so würde sich schlechterdings nicht begreifen lassen, wie er bei seinem Inhalte sollte durch spätere Abschreiber ausgelassen und ausgeworfen sein. Wenn der Abschnitt vielleicht auch wirklich eine Weissagung Jeremia's ist, so müsste man doch annehmen, dass sie ursprünglich nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden niedergeschrieben wäre, sondern als besonderer Ausspruch, wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems, und dass sie erst, nachdem das Buch sonst gesammelt war, aufgefunden und hier eingeschaltet wäre. Doch vielleicht ist es überhaupt ein Zusatz von einem anderen Schriftsteller, der für die ersten Verse (V. 14 — 16) die Weissagung Jeremia's 23, 5. 6 vor Augen hatte. Dabei ist zu bemerken, dass, während Kp. 23 J a h v e Z i d q e n u als Name des gerechten Sprosses David's, des Messias, bezeichnet ist, dieses hier als Name des wiederhergestellten Jerusalems erscheint.

Kürzere Stellen des masorethischen Textes, die in der LXX fehlen, mit denen es aller Wahrscheinlichkeit nach die gleiche Bewandtniss hat, sind z. B. 8, 10b—12 (spätere Einschal- 493
tung aus 6, 13—15); 10, 6—8. 10; 27, 19—22; 17, 1—4; 51, 44c bis 49a u. a.

Zusätze von einzelnen Sätzen und Worten, oder kleine Aenderungen, die aber auf den Sinn Einfluss haben, sind z. B. folgende:

30, 17b: „Denn die Vertriebene nannte man dich, Zion, nach welcher niemand fragt." Z i o n fehlt in der LXX und ist ohne Zweifel spätere Glosse, und zwar falsche, aus einer unrichtigen Beziehung der Stelle auf Juda und Jerusalem hervorgegangen, da diese Weissagung sich von 30, 1 — 31, 22 auf die Erlösung der Israeliten, Ephraimiter, bezieht.

In der Weissagung 25, 15—38, über den Zornbecher, den Jehova alle Völker trinken lässt, heisst es V. 26b, nachdem schon verschiedene andere Völker genannt sind: „und der König von Scheschach (Babel soll nach ihnen trinken." Dieses Glied fehlt in der LXX und passt hier auch nicht recht in

Digitized by Google

den Zusammenhang; es ist sonder Zweifel ein späterer Zusatz. Dabei wird Babel Scheschach genannt, per Athbasch[1]), eine kabbalistische Bezeichnungsweise, wovon auch wenig wahrscheinlich ist, dass Jeremia selbst sie sollte angewandt haben.

Das Athbasch findet sich in unserem Buche noch: a) in demselben Falle 51, 41: „Wie ist Scheschach erobert etc." wo das Wort in der LXX fehlt und auch ganz gut fehlen kann: es ist auch dort ohne Zweifel späterer Zusatz. b) 51, 1: ישבי לב קמי = ישבי כשדים, was hier auch ursprünglich ohne Zweifel gestanden hat; die LXX hat τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους, dieselben Worte wie V. 35 für ישבי כשדים.

In der Weissagung 25, 1—14 bietet die LXX mehrfache Abweichungen dar, hat aber im Ganzen gewiss das Ursprüngliche. So ist V. 9 und V. 12 weder Nebukadnezar noch Babel speciell gemeint, was erst als spätere Glosse eingeschaltet ist (wie ebenso 21, 4. 7 u. a.). V. 11 heisst es nicht, dass „diese Völker dem Könige von Babel," sondern dass „Juda unter den Völkern" 70 Jahre dienen solle. V. 14 fehlt ganz.

Dergleichen gibt es noch manches Andere.

3) Auf der anderen Seite gibt es aber auch Fälle, wo bei Abweichungen beider Recensionen der masorethische Text sehr wahrscheinlich das Ursprünglichere hat, der Text in der LXX aber in einer veränderten, überarbeiteten Gestalt vorliegt. Doch ist dies verhältnissmässig selten.

So z. B. in dem Abschnitt 29, 24—32 wider den falschen Propheten Semaja. Hier erscheint z. B. V. 26 in der LXX als Worte Jeremia's; nicht 494 wie im Hebräischen Text, und wie ohne Zweifel das Echte ist, als briefliche Worte Semaja's an den Priester Zephanja.

§. 194 (217). 4) Das Verhältniss zwischen den beiden uns jetzt vorliegenden Recensionen lässt sich mit Wahrscheinlichkeit nicht wohl so erklären, dass zwei verschiedene von einander ganz unabhängige Sammler an verschiedenen Punkten die Weissagungen Jeremia's, welche bis dahin einzeln oder in kleinen Particular-Sammlungen in Umlauf waren, gesammelt und redigirt hätten. Denn da wäre zu erwarten, dass beide Recensionen hinsichtlich ihres Umfanges und Inhaltes viel bedeutendere Abweichungen darbieten würden, als der Fall ist; denn es hätte kaum fehlen können, dass dem einen Sammler manche Stücke würden entgangen sein, welche dem anderen, ganz unabhängig von ihm verfahrenden, zukamen. Beide müssten wenigstens auch schon eine grössere Sammlung vorgefunden haben, welche Kpp. 1—45 und Kp. 52 enthielt, da die darin enthaltenen Ab-

[1]) Nach dem Athbasch (אתבש) wird statt א ein ת gesetzt, statt ב ein ש, statt ג ein ר u. s. w., statt jedes Buchstabens der entsprechende in der umgekehrten Ordnung des Alphabets.

Digitized by Google

schnitte in beiden Recensionen in gleicher Reihe auf einander folgen, und nur die Orakel wider fremde Völker an verschiedenen Orten eingereiht sind, und diese auch in verschiedener Reihe aufeinander folgen. Allein es ist durchaus unwahrscheinlich, dass, wenn einmal ein so umfassendes Werk über die Weissagungen und Schicksale Jeremia's angefertigt ward, wie Kpp. 1—45. 52 sein würde, dessen Urheber, wer er auch sein mochte, die Orakel wider fremde Völker nicht sollte auch schon mit aufgenommen haben.

Darnach werden wir veranlasst, anzunehmen, dass die masorethische und Alexandrinische Recension sich zu einander, und zwar auch was die Stellung und Reihenfolge der Orakel wider fremde Völker betrifft, nicht wie zwei unabhängig von einander entstandene verhalten, sondern wie eine frühere ursprünglichere und eine spätere aus jener geänderte.

5) Was nun die Frage über die Priorität betrifft, so wird gewöhnlich ohne weiteres angenommen, auch noch von Ewald, dass die ursprünglichere Stellung dieser Orakel die in der masorethischen Recension befindliche sei. Es lässt sich auch die Möglichkeit nicht leugnen, dass der Urheber der Alexandrinischen Recension, wenn er auch die Orakel an dem Platze fand, wo sie im Hebräischen Kanon stehen, durch 25, 13[1]) ver- 495
anlasst worden wäre, sie von dort fortzunehmen und hier einzuschalten. Allein ebenso gut lässt sich denken, dass, wenn sie ursprünglich hier ihre Stellung hatten, ein späterer Redactor es angemessen finden konnte, die Orakel wider die einzelnen fremden Völker ganz ans Ende der Sammlung zu stellen. Dass dieses sich wirklich so verhält, dass die LXX auch in dieser Beziehung die Sammlung in der ursprünglicheren Gestalt gibt, dies zu vermuthen, werden wir schon durch das Ergebniss unserer bisherigen Betrachtungen über das Verhältniss beider Recensionen hinsichtlich des Textes der einzelnen Weissagungen veranlasst. Eben dafür spricht auch die Beachtung der Reihenfolge, welche die einzelnen Völker hier und dort gegen einander einnehmen.

[1]) „Und ich lasse über dieses Land", sc. Juda [diese Beziehung ist falsch, da nach dem Zusammenhange offenbar (vgl. Kuenen's Einleitung §. 80) Chaldäa gemeint sein muss], „kommen alle meine Worte, die ich über dasselbe geredet, Alles, was geschrieben ist in diesem Buche, was Jeremia geweissagt hat über alle Völker."

Digitized by Google

Wäre die masorethische Recension die ursprünglichere, so würde sich durchaus nicht begreifen lassen, wie ein späterer Alexandrinischer Redactor, wenn er auch diesen Orakeln im Allgemeinen im Buche eine andere Stellung gab, als worin er sie vorfand, sollte dazu gekommen sein, auch die einzelnen gegen einander so umzustellen, wie sie in der LXX sich finden, dass er das Orakel über Elam (im masorethischen Texte das vorletzte) zuvörderst stellte, das über Babel (im masorethischen Texte das letzte) als das dritte, u. s. w. Weit eher kann man sich dagegen denken, wenn diese Orakel früher die Stellung und Reihenfolge wie in der LXX hatten, wie der spätere Redactor, der sie von dort an das Ende der ganzen Sammlung stellte, dazu kommen konnte, auch ihre Aufeinanderfolge zu ändern. Denn, da kurz vorher die Einwanderung der Juden mit dem Propheten in Ägypten erzählt war, mit Weissagungen über das Verderben, welches sie dort treffen werde, sowie über die Eroberung des Landes durch Nebukadnezar und den Untergang des Pharao Hophra, so konnte er leicht veranlasst werden, von der Sammlung der Orakel über die einzelnen fremden Völker die beiden über Ägypten, welche erst hinter dem über Elam standen, an die Spitze zu stellen; und ebenso konnte er es angemessen finden, das grosse Orakel über den Hauptwidersacher des Bundesvolkes, über die Chaldäer, welches unmittelbar auf die über Ägypten folgte, ganz an den Schluss zu stellen. Dadurch schon aber wurde von selbst und leicht eine Verrückung der Stellung dieser sämmtlichen Orakel herbeigeführt.

Dazu kommt aber noch die Verschiedenheit des Textes beider Recensionen an der Stelle 25, 13. Die genauere Betrachtung des hier stattfindenden Verhältnisses bietet ein bedeutendes Moment zur Bestätigung unseres Urtheils dar.

496 So wie 25, 13 im Hebräischen Texte lautet, ist es durchaus unpassend, da im vorhergehenden Theile des Buches sich noch gar keine Drohreden wider fremde Völker finden. Hier erklärt sich aber die Sache wieder durch Vergleichung der LXX. Dort lautet es: „Und ich lasse über dieses Land kommen ..... was in diesem Buche geschrieben ist.“ Dann folgt: ἃ ἐπροφήτευσεν Ἱερεμίας ἐπὶ τὰ ἔθνη, als Überschrift zu den jetzt folgenden Weissagungen wider einzelne fremde Völker. So sind die entsprechenden Hebräischen Worte אשר נבא ירמיהו על־הגוים ohne Zweifel auch gemeint gewesen; so erscheinen sie aber nur passend, wenn jetzt, wie in der LXX, eine Reihe von Aussprüchen über fremde Völker folgt, viel weniger aber als Ueberschrift der im Hebräischen Kanon folgenden einzelnen Weissagung 25, 15—38, obwohl auch dieser Ausspruch fremde Völker bedroht. Der Urheber der masorethischen Recension aber, der jene anderen Orakel wider einzelne Völker von hier an den Schluss des Buches verpflanzte, hat (wie richtig auch Movers bemerkt) die fraglichen Worte missverständlich mit zum Contexte der Weissagung gezogen — mit Einschaltung von כל, und dann auch V. 14 (am Anfange) zur Anknüpfung an das Vorhergehende ein כי gesetzt, was ursprünglich ebenfalls nicht dastand, und was die LXX auch nicht ausdrückt. [Schon Venema erkannte, dass der ganze Vers nicht von Jeremia herrührt; vgl. besonders Kuenen a. a. O., der nach Vs. 18 den Interpolator in die Zeit der Gefangen-

Digitized by Google

schaft setzt. Den von Hitzig richtig erkannten Schluss von 25, 18 hätten Ewald und Graf nicht wieder sprachlich falsch übersetzen sollen.]

§. 195 (218). 6) Was die weitere Frage betrifft, über die Urheber der beiden Recensionen, so fragt es sich zuvörderst, ob die Sammlung in der älteren Gestalt, welche uns im Wesentlichen die LXX noch liefert, von Jeremia selbst veranstaltet und ausgegeben ist, oder von einem anderen Sammler. Hier ist nun freilich das Erstere dann nicht wahrscheinlich, wenn Kp. 52 als ein ursprünglicher Bestandtheil der Sammlung betrachtet wird. Denn, wie wir früher (§. 133 S. 262) gesehen haben, führt der geschichtliche Inhalt desselben uns bis nach dem Jahre 562 v. Chr., wo Jeremia schon gegen 90 Jahre alt gewesen sein müsste. Doch lässt sich dieses Kapitel vom übrigen Buche gar wohl trennen, und sich wohl denken, dass es von einem Anderen hinzugefügt ist, als welcher die vorhergehende Sammlung veranstaltet hat. Hier sind nun, um uns der Entscheidung unserer Frage zu nähern, folgende Momente in Betracht zu ziehen.

Nach Kpp. 36 u. 45 liess Jeremia im 4. Jahre Jojakim's durch Baruch sämmtliche Weissagungen aufschreiben, welche Jehova ihm bis dahin von der ersten Zeit seiner prophetischen Thätigkeit an über das Jüdische und andere Völker geoffenbart hatte; diese liess er im 5. Jahr öffentlich vorlesen, und als der König diese Rolle vernichtet hatte, sie wieder auf eine neue Rolle schreiben und noch andere Aussprüche dazu. Daraus 497
darf man schwerlich folgern [S. 335 Anm.], dass Jeremia bis dahin während der 22—23 Jahre seiner bisherigen Wirksamkeit von seinen prophetischen Aussprüchen noch gar nichts aufgeschrieben hatte, vielmehr lässt sich Kap. 36, 18 aus dem יִקְרָא zwar nicht mit Sicherheit, aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen, dass Jeremia ihm die Aussprüche nicht bloss aus seiner Erinnerung dictirt hat, sondern nach den früheren Aufzeichnungen der einzelnen ihm vorgelesen, um sie jetzt auf eine Rolle schreiben zu lassen. In unserm Buche kann sich nun freilich nicht wohl die Sammlung in der Gestalt, wie sie damals angelegt ward, erhalten haben, da sich schon lange vor Kp. 36 Weissagungen aus späterer Zeit finden, als dem 5. Jahre Jojakim's, wie z. B. Kp. 21 schon aus der Zeit der Belagerung Jerusalems unter Zedekia u. a. Auf der anderen Seite aber ist sehr wahrscheinlich, dass diejenigen Weissagungen unseres

Digitized by Google

Buches, welche in frühere Zeit fallen, als die Anfertigung jener Rolle, sich zunächst aus dieser, also aus der im 4. oder 5. Jahre Jojakim's gemachten Sammlung erhalten haben.

Das ist namentlich wohl auch der Fall mit der nach der Überschrift eben in das 4. Jahr Jojakims fallenden Weissagung 25, 1—13. Mit Hinweisung auf seine bisherigen prophetischen Ermahnungen während eines so langen Zeitraumes, denen sie sich stets ungehorsam bewiesen, droht der Prophet hier mit dem Volke von Norden und mit 70jähriger Knechtschaft; wobei es V. 13 heisst: „Und ich lasse über dieses Land kommen alle meine Worte, die ich wider dasselbe geredet habe, Alles, was in diesem Buch geschrieben ist" (vgl. S. 382 f.). Diese Worte, worin die LXX mit dem Hebräischen Texte zusammen stimmt, und die von den meisten neueren Auslegern für unecht erklärt werden, können gar wohl echt sein, dem Texte der Weissagung schon ursprünglich angehört haben, wenn man nur, was das Datum der Weissagung nothwendig macht, „dieses Buch" von jener durch Baruch angefertigten Rolle versteht. Demnach bildete wahrscheinlich diese Weissagung den Schluss der hier aufgenommenen Aussprüche über das Israelitische Volk, und daran schlossen sich vielleicht einige der älteren Aussprüche wider fremde Völker an, die sich vielleicht, wenigstens zum Theil, mit in der Sammlung der sich hierauf beziehenden Aussprüche erhalten haben, die unser Buch enthält, und die in der LXX unmittelbar auf jene Weissagung 25, 1—13 folgen. An der Spitze dieser Sammlung standen vielleicht die Weissagungen Kpp. 2—9; 11, 1—17; und als Überschrift hatte sie wohl eben die, welche sich noch jetzt 1, 1. 2 (ohne V. 3) findet: „Weissagungen Jeremia's . . . . . , zu welchem das Wort Jehova's geschah in den Tagen Josia's, ... im 13. Jahre seiner Regierung."

498 Darnach findet sich aus späterer Zeit 30, 2, Jehova habe dem Jeremia befohlen, alle Worte, die er zu ihm geredet, in ein Buch zu schreiben; doch bezieht sich das wohl auf die nächstfolgende Weissagung selbst, Kpp. 30, 31. — Aber nach dem, was uns über die frühere Sammlung seiner Aussprüche und die Zusammenschreibung derselben aus dem 4. Jahre Jojakim's ausdrücklich erzählt wird, kann es uns wahrscheinlich bedünken, dass auch in späteren Jahren der Prophet selbst daran gedacht hat, seinen Volksgenossen seine ganze prophetische Thätigkeit und eine Auswahl seiner in früherer Zeit mitgetheilten Aussprüche in einer Schrift vor Augen zu stellen; und das kann gar wohl unser Buch sein in der Gestalt, welche sich im Wesentlichen in der Alexandrinischen Uebersetzung erhalten hat. Wir können dann mit Sicherheit annehmen, dass der Prophet diese Sammlung in seinen späteren Jahren bei seinem Aufenthalte in Ägypten veranstaltet und sich dabei wieder der Hülfe Baruchs bedient hat, der (43, 6) mit ihm

Digitized by Google

nach Ägypten gezogen war. Doch liesse sich auch denken, dass Baruch selbst die Sammlung auf mehr selbständige Weise gemacht hätte, sei es noch bei Lebzeiten Jeremia's und auf dessen eigene Veranlassung, oder erst nach seinem Tode. In letzterem Falle könnte er auch gleich mit dem übrigen Buche das 52. Kp. ausgegeben haben; sonst wäre am wahrscheinlichsten, dass dasselbe durch Baruch später hinzugefügt wäre.

Dass die Sammlung unseres Buches wirklich entweder von Jeremia selbst veranstaltet ist, oder von einem ihm sehr nahe Stehenden, wie Baruch, der mit seiner prophetischen Thätigkeit, wie seinen Schicksalen genau bekannt war, dafür spricht gar sehr der Umstand, dass unter den prophetischen Aussprüchen des Buches keiner ist, den wir nach meinem Erachten Grund haben, dem Jeremia abzusprechen, und dass ebenso die geschichtlichen Erzählungen alle etwas höchst Anschauliches haben, wie es sich nur bei der Abfassung durch einen Betheiligten erklärt. Dass aber jedenfalls Baruch an der Sammlung und Redaction des Buches thätig Antheil genommen hat, dafür spricht auch die ihn persönlich betreffende Weissagung, nicht deren Aufnahme an sich, sondern ganz vorzüglich ihre Stellung.

Sie ist aus dem 4. Jahre Jojakim's, steht aber in unserem Buche hinter der Erzählung über die Flucht und den Aufenthalt in Ägypten, also im ma- 499
sorethischen Text Kp. 45 vor den Weissagungen wider fremde Völker; in der LXX aber und nach der ursprünglichen Stellung ganz am Ende, unmittelbar vor dem geschichtlichen Anhange Kp. 52. Gerade wenn Baruch die Sammlung besorgte oder niederschrieb, kann man sich am ehesten denken, dass er diesen, ihn persönlich betreffenden Ausspruch, obwohl derselbe aus einer verhältnissmässig ziemlich frühen Zeit war, hier ans Ende stellte; und zwar hat es da auch noch grössere Wahrscheinlichkeit, dass er ihn ganz ans Ende der die prophetische Thätigkeit Jeremia's umfassenden Schrift gestellt hat, wie es in der LXX, als doch wieder mitten unter die anderen prophetischen Abschnitte, wie es im masorethischen Texte der Fall ist; so dass auch hierin wieder ein Moment für die grössere Ursprünglichkeit der Alexandrinischen Recension vor der masorethischen liegt.

Bei Veranstaltung dieser Sammlung ist wahrscheinlich auch 1, 3 hineingekommen, als Zusatz zu der auf die ältere Sammlung aus dem 4. Jahre Jojakim's sich beziehenden Überschrift. So sollte die Überschrift sich vielleicht auf das ganze Buch beziehen, worin sich zwar noch Einzelnes über und aus der Zeit nach dem hier angegebenen Endtermin (der Zerstörung Jerusalems, im 5. Monate des 11. Jahres Zedekia's) befindet, aber verhältnissmässig nicht Vieles, so dass man sich immer denken kann, Jeremia selbst oder Baruch habe diesen verhängnissvollen Zeitpunkt hier als den Punkt bezeichnen können

Digitized by Google

bis auf den seine prophetische Wirksamkeit, wie das Buch sie uns vorführen sollte, sich erstreckte.

7) So wie nun die Sammlung und Redaction des Buches ohne Zweifel in Ägypten geschehen ist, so scheint es dort im Wesentlichen unverändert durch Handschriften fortgepflanzt zu sein, bis zur Abfassung der Griechischen Übersetzung. — Mit grosser Wahrscheinlichkeit aber lässt sich annehmen, dass das Buch aus Ägypten auch zeitig, noch während des Exils, nach Babylonien gekommen ist zu den dortigen Juden, für die es natürlich von grösstem Interesse sein musste. Und da möchte nicht unwahrscheinlich sein, dass es hier auch diejenige Redaction erfahren hat, worin es uns jetzt im masorethischen Texte vorliegt, und worin es ohne Zweifel von Anfang an in die Hebräische Sammlung der prophetischen Schriften aufgenommen ist, so dass diese Redaction jedenfalls in eine Zeit fällt, wo das Buch noch einzeln im Umlauf war.

§. 196 (219). Welche Stellung aber das Buch im alttestamentlichen Kanon einnimmt, wie wichtig es schon in geschichtlicher Beziehung ist, um uns in die Geschichte des Jüdischen Volkes zur Zeit des Propheten einzuführen, uns auf lebendige Weise die äusseren, wie inneren Verhältnisse desselben vor Augen zu stellen, ergibt sich hinreichend aus dem, was aus
500 dem Inhalte desselben mitgetheilt ist. In seiner Persönlichkeit steht Jeremia als ein echter Prophet da, der ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit freimüthig verkündigte, was sich ihm als Wort und Wille Jehova's hinstellte; der unerschrocken sich im Dienste seines Gottes verzehrte, nur darauf bedacht, das Volk in Seinem Bunde zu bewahren, zu seinem Dienste zurückzuführen, demselben anzuempfehlen, was allein zu seinem wahren Heile dienen konnte. Er wurde befeindet und verfolgt vom Volke wie von den Fürsten, besonders Jojakim, von den Obersten, gegen die selbst der charakterlose König Zedekia ihn nicht zu schützen vermochte, wie von Priestern und falschen Propheten, welche gerade zu seiner Zeit ihr Wesen zum Verderben des Volkes trieben und das Volk aufzureizen suchten unter Verhältnissen, wo demselben, wollte es nicht ganz zu Grunde gehen, nichts zu thun blieb, als sich ruhig zu verhalten und in geduldiger Ergebung den göttlichen Beistand zu erwarten.

Besonders mit den falschen Propheten finden wir Jeremia wiederholt in

Digitized by Google

Kampf, wie sie denn auch zum Theil einen unsittlichen Wandel scheinen geführt zu haben. 23, 9—40 ist ganz eigens wider falsche Propheten gerichtet, die sich scheinen gerühmt zu haben, in Träumen Offenbarungen von Jehova zu empfangen, die die Juden durch falsche Vorspiegelungen, dass kein Unglück über sie kommen werde, beruhigten, ohne auf sittliche Besserung des Volkes bedacht zu sein. S. ferner Kp. 28 (Hananja); Kp. 29 (Ahab, Zedekia, Semaja); vgl. auch 2, 8; 14, 13ff.; 18, 18; 26, 7f. 11. 16; 27, 14ff.; 37, 19.

Aus unserm Buche ersehen wir, wie sehr das jüdische Volk, auch selbst nach der Auffindung des Gesetzbuches und der Reformation des Königs Josia, fortwährend dem Götzendienst ergeben war, dem Gestirn- und selbst dem schändlichen Molochdienste, und nicht bloss auf dem Lande, auf Höhen und in Hainen, sondern auch in Jerusalem, in den Strassen und auf den Dächern der Häuser (11, 13; 19, 4ff.; 32, 29) und sogar im Tempel selbst (32, 34). Dieses wird vom Propheten immer aufs nachdrücklichste gerügt und als die Ursache des göttlichen Zornes und Strafgerichtes über das Volk bezeichnet; er dringt überhaupt auf die Beobachtung des Gesetzes und scheint nach der Wiederauffindung desselben im 18. Jahre Josia's sehr eifrig dafür thätig gewesen zu sein, es zu verbreiten und einzuschärfen (11, 1—17; vgl. 17, 19—27, Warnung vor Entheiligung des Sabbaths durch Tragen von Lasten und andere Arbeit). Doch ist es ihm nicht um todte Beobachtung der äusseren Vorschriften des Gesetzes zu thun, um Darbringung der Opfer für Jehova, sondern um willigen Gehorsam gegen Gott (6, 20; 7, 22f.). Gegen seine Widersacher tritt er auf kräftige, nachdrückliche Weise auf, und da er sie nicht bloss als seine persönlichen Feinde ansieht, sondern als Widersacher Gottes 501
und Volksverderber, so fordert er Jehova zu ihrer Bestrafung auf (11, 20; 18, 21—23; 20, 11. 12).

Seine Weissagungen haben meistens [28, 8] einen drohenden Inhalt, das Verderben des Volkes wegen seiner Sündhaftigkeit verkündigend; doch lässt er es für die Zukunft auch nicht an fröhlichen Weissagungen mit einem messianischen Charakter fehlen.

So z. B. 3, 14—18, Verkündigung der Heimkehr des Volkes aus dem Exil, wenn es sich bekehre, und zwar Israels und Juda's, die vereint gehen werden; Verheissung gerechter Hirten des Volkes; Jerusalem werde der Thron Jehova's heissen, und zu ihm alle Völker um des Namens Jehova's willen sich versammeln, wobei von der alten Bundeslade nicht mehr die Rede sein, sie keinem mehr in den Sinn kommen werde.

23, 3—8, zum Theil ähnlichen Inhalts, zugleich mit der Verkündigung eines gerechten Sprosses von David, mit Namen Jahve Zidqenu, der als König gerecht regieren, unter dem Juda und Israel werden beglückt werden.

Kpp. 30. 31, und hier namentlich 30, 8f., dass Israel (Ephraim) sich bekehren, Jehova dienen werde und dem von Jehova aufgestellten Könige David; und 31, 31—37 von dem neuem Bunde, den Jehova mit Israel und Juda schliessen werde. — 32, 37—44; Kp. 33.

12, 14—17 verheisst der Prophet auch den benachbarten Völkern, dass,

Digitized by Google

wenn sie sich zu Jehova bekehren, er nach dem Strafgerichte sich ihrer erbarmen und sie unter sein Volk aufnehmen wolle.

Die Klagelieder.

§. 197 (220). Ausser dem bis jetzt betrachteten Buche Jeremia, welches seinen Platz unter den grossen Propheten hat, besitzen wir noch eine kleinere Schrift, die aus 5 Kapiteln besteht, mit eben so vielen elegischen Liedern, und dem Jeremia beigelegt wird.

Der Titel des Buches oder die Überschrift desselben in den Hebräischen Handschriften und Ausgaben lautet איכה, nach dem Anfangsworte des ersten (sowie auch des zweiten und vierten) Liedes: „Ach wie doch", was geeignet ist, auf die Tendenz und den Charakter dieser Lieder aufmerksam zu machen; im Talmud und bei den Rabbinen heissen sie gewöhnlich קינות, Trauerlieder, Klagelieder, Elegien, und so in der LXX und bei Griechischen Kirchenschriftstellern θρῆνοι, bei Lateinern, wie in der Vulgata, Lamentationes, bei anderen auch Lamenta oder Threni.

502 Im Hebräischen Kanon hat das Buch seinen Platz unter den Ketubim, als eines der 5 Megilloth zwischen Ruth und Prediger; dagegen in der LXX und Vulg. steht es hinter dem Jeremia. Es ist aber sehr wahrscheinlich[1]), dass es hier seinen Platz früher auch im Hebräischen Kanon gehabt hat (vgl. §. 269). Im Hebräischen Kanon wird der Verfasser in der Überschrift nicht genannt, wie er auch auf ausdrückliche Weise im Inhalte der Lieder nicht genannt wird. Die LXX dagegen und Vulgata haben eine Überschrift, wodurch diese Lieder in enge Verbindung mit dem vorhergehenden Buche Jeremia gesetzt und bezeichnet werden als Klagelied von Jeremia über Jerusalem gesprochen nach der Wegführung Israels ins Exil und der Verheerung Jerusalems. So wird

[1]) [Mit besserem Grunde sagt Nöldeke, Alttest. Lit., S. 144: „Die Anfügung der Klagelieder an das Buch des Jeremia wurde bloss durch die Einleitung veranlasst, nachdem beide übersetzt waren, da sich aus dem Charakter der Übersetzungen — die der Klagelieder ist recht wörtlich, die des Jeremia frei und sehr nachlässig — die Verschiedenheit der Übersetzer ergiebt. Die Jüdische Überlieferung weiss absolut Nichts davon, dass das Büchlein je eine andere Stelle als unter den Hagiographen gehabt haben sollte." Die Klgl. gehören zu den interessantesten Stücken des A. T.]

Digitized by Google

auch im Talmud Jeremia als Verfasser der Klagelieder genannt (vgl. §. 269); und dasselbe setzt Josephus voraus; denn ohne Zweifel denkt er an unsere Klagelieder, wenn er Ant. X, 5, 1 sagt, Jeremia habe auf den Tod des Königs Josia ein Klagelied gedichtet ὃ καὶ μέχρι νῦν διαμένει. In späterer Zeit ist die Abfassung unserer Lieder durch Jeremia von Einzelnen bezweifelt worden [neuerdings aus sehr beachtenswerthen Gründen von Nägelsbach in Lange's Bibelwerk].

Z. B. von Herm. von der Hardt in einem Helmstädter Programm 1712, und später von einigen Anderen (s. Keil in der Fortsetzung von Hävernick's Einl. in das A. T. III, 517 f.). — Ewald (Gesch. Isr. IV, 22 ff.; vgl. Jahrb. f. bibl. W. VII, 151) hält für viel wahrscheinlicher, dass ein Schüler Jeremia's in Ägypten das Buch verfasst habe. Thenius (die Klagelieder; in d. 16 Lieferung d. exeg. Handb. 1855) schreibt dem Jeremia Kpp. 2 u. 4 zu, die drei anderen Lieder anderen etwas späteren Dichtern. Bunsen (Gott in der Geschichte I. 426) legt sie dem Baruch bei.

Bei weitem die Meisten halten es für eine begründete Überlieferung, dass Jeremia Verfasser dieser Lieder sei; und dieses kann auch als sicher angenommen werden. Dafür spricht die Übereinstimmung der Lieder mit Jeremia's Weissagungen im ganzen Charakter und Geiste [aber vgl. Kl. 5, 7], im Inhalt und in der Stimmung des Gemüths, wie in der Sprache (vgl. de Wette §. 274); eben dafür auch namentlich, was der Dichter [der sich aber bildlicher Rede bedient] über seine eigenen Schicksale 3, 52 ff. andeutet, vgl. Jer. 38, 6 ff.

Was die Veranlassung und den Inhalt dieser Lieder betrifft, so beziehen 503
die beiden ersten und die beiden letzten sich auf das Elend, welches über das Jüdische Volk und namentlich über Jerusalem verhängt war, das mittlere aber, Kp. 3, vornehmlich auf die persönlichen Leiden des Dichters.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so ist daran nicht zu zweifeln, dass sie alle in die Zeit nach der Einnahme Jerusalems durch das Kriegsheer Nebukadnezar's (im 11. Jahre Zedekia's, im 4. Monat, am 9. Tage) fallen. Gewöhnlich [und mit Recht] wird angenommen, dass auch schon die Verbrennung der Stadt und des Tempels vorhergegangen war, welche durch Nebusaradan, zwar wohl noch in demselben Jahre (s. §. 188 Schluss), aber doch einen Monat später geschah, im 5. Monat, am 10. Tage. Doch, glaube ich, lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Abfassung vor [aber vgl. 5, 18] die letzte Katastrophe fällt, also in die Zwischenzeit zwischen der Übergabe der Stadt und der Zerstörung derselben, während welcher Jeremia in Jerusalem blieb (Jer. 39, 14).

Digitized by Google

Mit ziemlicher Sicherheit führt uns hierauf, wenigstens bei den Liedern allgemeineren Inhaltes (Kpp. 1. 2. 4. 5), der Inhalt derselben. Sie führen zwar alle deutlich in die Zeit, wo Jerusalem von den Feinden eingenommen und theilweise verödet war, wo manche Juden geflohen oder in Gefangenschaft fortgeführt waren, wo namentlich der König und die Obersten sich in Gefangenschaft unter Heiden befanden (2, 9; 4, 20), wo der Tempel profanirt und geplündert ward durch Heiden (1, 10; 2, 6f. 20) und keine Feste im Tempel gefeiert wurden (1, 4); aber sie enthalten auch mehrfache Andeutungen, dass die Stadt und der Tempel noch bestanden (s. 1, 2. 4. 16. 19; 2, 6ff. 10ff. 19ff.; 4, 1. 5. 18; 5, 11. 14), und dass in der Stadt noch furchtbare Hungersnoth und Mangel herrschte (1, 11. 29f.; 2, 19. 20; 4, 3—5. 9. 10), nämlich in Folge der langwierigen Belagerung, so dass sie sehr bald nach der Einnahme der Stadt scheinen geschrieben zu sein. Auch schildert der Prophet das herrschende Elend so lebendig, dass wir wohl voraussetzen können, dass er selbst in der Stadt anwesend war; s. besonders 2, 11ff.

Was aber Kp. 3 betrifft, worin der Prophet sich in Klagen ergiesst über die persönlichen Leiden und Verfolgungen, und zwar, wie es scheint, über Verspottungen und Befeindungen, die er von seinen eigenen Volksgenossen erfahren hatte (V. 14. 52ff.), aber zugleich über das Unglück seines Volkes trauert, als Strafe für ihre Sünden (V. 22f. 42ff. 45ff. 48), so könnte dieses Lied an sich allerdings auch wohl etwas später gedichtet sein, nach der Zerstörung der Stadt; aber der Inhalt führt doch nicht bestimmt darauf; vielmehr macht V. 51, wo der Prophet seinen Schmerz über die Töchter der Stadt ausspricht, es wahrscheinlicher, dass die Stadt bestand; und die Weise, wie er V. 52ff. 504 von der ihm selbst widerfahrenen Befeindung und Misshandlung redet, dass es nicht lange nach dem, hier wahrscheinlich gemeinten, Ereignisse Jer. 38, 16ff. und somit wohl sehr bald nach der Übergabe der Stadt geschrieben ist. Dazu kommt noch die Stellung dieses Liedes unter den anderen.

Was die Form der Klagelieder betrifft, so sind die vier ersten alphabetisch.

Kpp. 1. 2. 4 nämlich bestehen aus je 22 Versen, indem auf je eine alphabetische Strophe ein mehrgliedriger Vers kommt; Kp. 3 dagegen enthält im Ganzen 66 Verse, indem auf jeden Buchstaben 3 mit demselben anfangende Verse kommen, die aber nur kürzer sind, indem die einzelnen nur 1 oder 2 kürzere Glieder enthalten. Kp. 5 besteht zwar auch aus 22 Versen, aber ohne alphabetische Anordnung.

Zu erwähnen ist noch, dass Kpp. 2. 3. 4 das פ vor dem ע steht, was, da es sich in allen 3 Liedern findet, nicht zufällig sein kann, obwohl eine befriedigende Erklärung noch nicht gegeben ist.

Noch ist zu berücksichtigen die Angabe 2. Chron. 35, 25, dass Jeremia Klagelieder auf Josia gedichtet habe (ויקנן על־יאשיהו); „und alle Sänger und Sängerinnen sprachen in ihren Klageliedern von Josia bis auf diesen Tag und machten sie zur Sitte in Israel; und siehe, sie sind geschrieben in den Klageliedern“ (על־הקינות). Wir können daraus ersehen, dass

Digitized by Google

zur Zeit des Chronisten es noch eine Sammlung von elegischen Liedern verschiedener Dichter gab, welche auch Klagelieder auf Josia's Tod enthielt, und auch wohl von Jeremia.

Diese Stelle ist wohl Veranlassung gewesen, dass Josephus a. a. O. und Hieronymus (Comm. ad. Sach. 12, 11) unsere Jeremianischen Klagelieder auf den Tod Josia's beziehen. Das ist nach dem Inhalte derselben ganz unstatthaft; aber es ist auch nicht einmal wahrscheinlich, dass der Chronist [nach Nöldeke, der bei ihm den sichern Irrthum des Josephus wahrscheinlich findet, wohl wegen der Schwierigkeit, KL. 4, 20 auf den gottlosen Zedekia zu beziehen] sollte an unsere Lieder gedacht und ihnen fälschlich diese Beziehung [auf den frommen König Josia] gegeben haben, sondern die von ihm bezeichneten waren wohl andere Lieder Jeremia's, welche, wie so manche in der Chronik citirte Schriften, nicht in den Kanon aufgenommen und daher verloren gegangen sind.

Das Buch Ezechiel.

§. 198 (221). Der Name des Propheten Ezechiel ist im Hebräischen 505
יְחֶזְקֵאל = יְחַזֵּק אֵל „Gott stärket" (1, 3; 24, 24); im Griechischen Ἰεζεκιήλ und darnach auch im Lateinischen und Deutschen Ezechiel (bei Luther Hesekiel). Der Name kommt im Hebräischen in derselben Form 1. Chron. 24, 16 von einem Priester unter David vor.

Unser Prophet selbst wird ausser seinem Buche in den kanonischen Schriften des A. T. nicht weiter genannt. Für seine persönlichen Verhältnisse sind wir ganz auf sein Buch beschränkt, wie er denn auch Jes. Sir. 48, 8 f. nur in Bezug auf dessen Inhalt gepriesen wird.

Auch Ezechiel war aus priesterlichem Geschlechte, Sohn eines Busi (1, 3), über den uns sonst nichts bekannt ist. Er war ein jüngerer Zeitgenosse Jeremia's, wie dieser vor und nach der Auflösung des Jüdischen Staates durch die Chaldäer weissagend, obwohl nicht neben ihm in Judäa und Ägypten, sondern im Lande des Exils. Er war nämlich einer derjenigen angesehenen Juden aus Jerusalem, welche zugleich mit dem Könige Jojachin durch Nebukadnezar weggeführt wurden (599 v. Chr.). Sie erhielten im Chaldäischen Reiche ihren Wohnsitz in Mesopotamien am Flusse Kebar (כְּבָר 1, 3; 3, 15. 23; 10, 15. 22)[1]). Hier, wenn auch nicht stets am Ufer des Flusses,

[1]) Es ist das wohl derselbe Fluss mit dem Chabor, an welchen — wohl nur [anders Delitzsch, Jesaja. 1866, S. 16 Anm.] an einen anderen

Digitized by Google

doch in der Gegend, scheint Ezechiel fortwährend geblieben zu sein, wenigstens während der ganzen Zeit, innerhalb deren seine prophetische Thätigkeit fällt; wie er denn nach den Jahren seiner Wegführung — welche zusammenfallen mit den Jahren der Regierung Zedekia's — seine Weissagungen datirt. Den Beruf, als Prophet aufzutreten, empfing er in einer glanzvollen Vision (1, 1 ff.) im 5. Jahre der Wegführung Jojachin's.

Es findet sich dabei zugleich V. 1 eine andere Zeitbestimmung: „im 30. Jahre" (im 4. Monat, am 5. Tage), was nach irgend einer öffentlich geltenden Aera gemeint sein muss; doch ist unsicher, welche, ob irgend eine Jüdische oder eine Babylonische.

Der Prophet wird dabei ernstlich gewarnt, sich dem ihm von Jehova
506 übertragenen Amte, als Wächter über die Israeliten aufzutreten und ihnen die göttlichen Ermahnungen zukommen zu lassen, nicht zu entziehen, da er selbst sich sonst schwer versündigen würde (3, 16 ff.).

Das späteste Datum findet sich 29, 17 angegeben, das 27. Jahr, nämlich der Wegführung Jojachin's (572 v. Chr.). Aus 24, 18 ersehen wir, dass Ezechiel verheirathet war, und seine Frau im 9. Jahre seines Exils (590 v. Chr.) gestorben ist; sowie aus 3, 24; 8, 1, dass er im Exil ein eigenes Haus hatte. Über seine späteren Schicksale ist uns nichts bekannt; wahrscheinlich ist er im Exil auch gestorben, wo er bei seinen Volksgenossen in bedeutendem Ansehen stand, deren Älteste sich öfters bei ihm versammeln, um seinen prophetischen Rath zu vernehmen; s. 8, 1; 14, 1; 20, 1; vgl. 33, 30 ff.

Kein Gewicht ist darauf zu legen, dass Pseudo-Epiphan. (de vitis Prophetarum, Opp. II. 240) u. A. angeben, er sei als Märtyrer gestorben, getödtet wegen des Inhaltes seiner Weissagungen durch einen Obersten des Jüdischen Volkes.

§. 199 (222). Das Buch, welches wir unter Ezechiel's Namen besitzen, enthält folgende Bestandtheile:

A. Kpp. 1—24. Dieser Theil enthält etwa 29 verschiedene Aussprüche wider die Israeliten, besonders die Jerusalemer. Viermal findet sich eine Angabe der Zeit, wo der Prophet die Weissagung empfing, nach Jahr, Monat und Tag, von seiner Wegführung an datirt, 1, 1; 8, 1; 20, 1; 24, 1; und

Theil desselben - - auch schon Israeliten der 10 Stämme durch die Assyrer deportirt worden waren (2. Kön. 17, 6; 18, 11; 1. Chor. 5, 26), der bei Circesium in den Euphrat fliesst. [Nach Nöldeke (Schenkel's Bibellexikon I, S. 508) wohnte Ezechiel nicht im nördlichen Mesopotamien, wo der Chaboras der Griechen und Römer fliesst, sondern in Babylonien an einem der vielen Nebenflüsschen oder Kanäle des Euphrat, wohl unweit der Stadt Babylon selbst.]

Digitized by Google

zwar werden hier in chronologischer Reihenfolge genannt das 5., 6., 7. und 9. Jahr; und ausserdem wird 3, 16 als 7 Tage später als das Vorhergehende fallend bezeichnet. Die übrigen dazwischenliegenden Aussprüche werden an die vorhergehenden meistens nur angeknüpft durch die Worte: „Und es geschah das Wort Jehova's zu mir"; erscheinen aber doch meistentheils als besondere Aussprüche, auf welche das zunächst vorhergehende Datum sich nicht mit bezieht, jedoch so, dass sie in die Zeit zwischen diesem und dem nächstfolgenden Datum fallen. Sie alle fallen darnach in die Zeit vor der Auflösung des Jüdischen Staates; und mit Ausnahme des Spruches wider die Ammoniter 21, 33—37, beziehen sie sich alle auf die Israeliten, besonders die Jerusalemer.

Wiederholt werden ihnen die Sünden vorgerückt, wodurch sie sich gegen Jehova vergangen, namentlich auch der Götzendienst, die Gräuel, der Adonisdienst u. a., welche noch jetzt unter ihnen in Jerusalem getrieben wurden, 507
selbst durch die Ältesten des Volkes, unter denen er namentlich einen Jaasanja, Sohn Saphan's, hervorhebt (8, 11). Dem Könige Zedekia macht er auch seine Verbindung mit Ägypten zum Vorwurfe, wodurch er gegen den König von Babel, der ihn eingesetzt, bundbrüchig werde und Jehova's Eid verachte (17, 15ff.); nicht minder spricht er wider falsche Propheten, die nur übertünchen, und falsche Prophetinnen (Kp. 13). Er droht den Israeliten und namentlich den Jerusalemern, dass sie — nicht etwa für ihrer Väter Schuld, sondern für ihre eigene (Kp. 18) — dem sicheren Verderben werden preisgegeben werden; der König (Zedekia) werde den Thron verlieren (21, 30ff.), solle nach Babel ins Land der Chaldäer fortgeführt werden (17, 20), und zwar ohne das Land zu sehen (geblendet), und dort werde er sterben (12, 12f.); das Volk solle umkommen durch Schwert, Hunger und Pest, Jerusalem und die anderen Städte verbrannt, zerstört, und die dem Schwerte Entronnenen in alle Winde zerstreut werden; doch werde Jehova Fromme von Jerusalem als gerettet übrig lassen, die zu den (seitherigen) Exulanten kommen und mit ihnen sich gegenseitig über Jehova's gerechtes Gericht trösten werden. Diejenigen Exulanten, die bei ihrem frevelhaften Sinne beharren, die von Jehova nichts wissen wollen, sondern gräuelhaften Götzendienst gleich den Heiden treiben, werde Jehova aus den Völkern, aus den Ländern, in welche sie zerstreut seien, wegführen, aber nicht ins Land Israel, sondern in die „Wüste der Völker", und dort Gericht über sie halten (20, 30ff.). Doch habe Jehova kein Wohlgefallen am Tode des Frevlers, sondern vielmehr daran, dass er sich bekehre und lebe (18, 23). Und so wird denn verkündigt, dass die Zerstreuten des Volkes zur Erkenntniss Jehova's werden geführt werden (6, 9f.; 22, 16); dass Jehova die Zerstreuten wieder aus allen Ländern sammeln und ihnen das Land Israel geben werde; dort werden sie alle Gräuel ausrotten, Er werde ihnen ein einträchtig Herz geben und einen neuen Geist, statt des Herzens von Stein ein Herz von Fleisch, so dass sie in Seinen Satzungen wandeln und Sein Volk sein werden, wie Er ihr Gott (11, 16—20). Das

Digitized by Google

ganze Haus Israel solle nach der Wiederherstellung Ihm auf dem heiligen Berge Israels dienen, in rechter Erkenntniss Gottes; und dort werde Er sich ihre Opfer wohlgefällig sein lassen (20, 40—44). Dazu vgl. 21, 32, wo darauf hingewiesen wird, dass nach dem Sturze Zedekia's das Land verheert sein werde, bis Der komme, dessen das Gericht (עד־בא אשר־לו המשפט, vielleicht mit Anspielung auf die schon messianisch gedeutete Stelle Gen. 49, 10); und 17, 22—24, wo, im Anschluss an das vorher in Bezug auf Jojachin und Zedekia gebrauchte Bild, nach der Ankündigung des Sturzes und Unterganges des letzteren, Jehova verkündet, Er wolle vom Wipfel der hohen Ceder ein zartes Reis nehmen und es auf den Berg der Höhe Israels (den Zion) pflanzen, wo es fröhlich gedeihen werde zu einer herrlichen Ceder, unter der Vögel aller Art wohnen werden, so dass alle Bäume des Feldes erkennen, dass dieses von Jehova komme.

§. 200 (223). B. Kpp. 25—32. Diese Abtheilung enthält lauter Weissagungen wider fremde Völker, wie denn solche
508 auch bei Jeremia und Jesaja sich zusammengestellt finden. Bei Ezechiel finden sich hier zuerst Kp. 25 kürzere Sprüche wider die Ammoniter, Moabiter, Edomiter, Philister, ohne Datum, aber nach dem Inhalte wohl bald nach der Einnahme und Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer unter Zedekia.

Sie werden bedroht wegen ihrer Feindschaft und Schadenfreude gegen Jerusalem über die Entweihung des Heiligthums Jehova's und die Wegführung des Hauses Juda; die Ammoniter und Moabiter sollen den Söhnen des Ostens preisgegeben werden, die Edomiter durch die Hand des Volkes Israel gestraft werden, die Philister durch Jehova ausgerottet werden.

Dann folgt Kpp. 26—28 ein längerer Ausspruch in mehreren Absätzen oder mehrere sich an einander anreihende Aussprüche wider Tyrus und seinen König, wie wider Sidon, von denen der erste 26, 1 datirt ist als aus dem 11. Jahre, dem 1. Tage des Monats. Welcher Monat gemeint sei, ist nicht angegeben; es muss einer der letzten sein, der 11. oder 12., da nach V. 2 die Einnahme und Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt wird.

Tyrus hatte sich über den Fall Jerusalems sehr schadenfroh bewiesen; deshalb sollen zahlreiche Völker wider Tyrus ziehen, und Nebukadnezar sie zerstören (Kp. 26); sie soll schmählich auf dem Meere untergehen, alle ihre ungeheuren Schätze zu Grunde gehen (Kp. 27, wobei der ausserordentliche Handelsverkehr der Stadt im Einzelnen geschildert wird); der hoffährtige König der Stadt, der sich für weiser als Daniel hält, soll durch fremde Völker umkommen (28, 1—19). Nicht minder soll Sidon bestraft werden durch Pest und Schwert (28, 20—23); woran sich die Verheissung anschliesst, dass Israel nicht mehr wie bisher von allen umherwohnenden Völkern solle verwundet werden, dass Jehova es aus allen Völkern, unter die er es zerstreut, sammeln

Digitized by Google

und es ruhig in dem Lande, welches er seinem Knechte Jakob gegeben, werde wohnen lassen (V. 24 – 28).

Die vier folgenden Kapitel (29—32) enthalten sieben einzelne Aussprüche wider den Pharao oder wider Ägypten. Mit Ausnahme eines, 30, 1 19, der zugleich wider Pathros und andere benachbarte Landschaften gerichtet ist, sind sie sämmtlich genau datirt, als fallend in das 10. Jahr, in das 27., zwei in die ersten Monate des 11. Jahres und zwei in das 12. Jahr.

Sie bedrohen Ägypten, auf welches Israel sich wie auf einen Rohrstab stützt, mit Verderben, meistens durch den König von Babel, Nebukadnezar; Ägypten und sein König werde fallen, eben so wie Assur gestürzt ist; die Ägypter sollen unter die Völker zerstreut werden, um sie Jehova's Macht erkennen zu lassen. Dann wolle Jehova dem Hause Israel ein Horn wachsen 509
lassen und dem Propheten (Ezechiel) unter ihnen den Mund aufthun, damit sie Ihn als Jehova erkennen (29, 21). Auch in Bezug auf die zerstreuten Ägypter wird verheissen, sie werden nach 40 Jahren zurückgeführt werden nach Pathros, dem Lande ihres Ursprungs, wo sie jedoch nur ein niedriges Königthum bilden werden, auf welches Israel nicht mehr ein falsches Vertrauen zu setzen versucht werde (29, 13—16). Die Völker, wider welche die verschiedenen Aussprüche dieser Abtheilung (B) gerichtet sind, lassen sich zwar als sieben zählen: 1) Ammoniter, 2) Moabiter, 3) Edomiter, 4) Philister, 5) Tyrus, 6) Sidon, 7) Ägypten; aber sie treten in dieser Sammlung zum Theil gar nicht so als einzelne hervor, noch weniger die Gesammtzahl, dass es wahrscheinlich wäre, der Prophet habe auf die Siebenzahl ein Gewicht gelegt und sie mit Absicht herbeigeführt, wie Ewald, Hitzig und Keil meinen.

§. 201 (224). C. Kpp. 33—39. Diese Abtheilung enthält neun verschiedene Aussprüche, von denen 1) Kpp. 33, 1—20 wohl am frühesten fällt, noch bevor der Prophet die Nachricht vom Untergange Jerusalems (vgl. 24, 26) erhalten hatte.

Es wird hingewiesen auf die Pflichten des Propheten als Wächters, das Volk vor dem Verderben zu warnen, wenn nicht dessen Blut solle von ihm gefordert werden (vgl. 3, 17 ff.); sowie auf die Richtigkeit der Wege des Herrn, welcher einen jeglichen richtet nach seinem Wandel und im Gerichte den Gerechten nicht verschont, wenn er im Vertrauen auf seine Gerechtigkeit Unrecht thut, und den Frevler leben lässt, ohne seiner Sünden zu gedenken, wenn er von seinem Unrecht ablässt.

Die übrigen Aussprüche fallen später, alle erst nach der Zerstörung Jerusalems.

Von diesen enthält der zweite (33, 21. 22) ein genaues Datum, welches aber Schwierigkeit verursacht. Es wird nämlich genannt das 12. Jahr, der 10. Monat, der 5. Tag „seit unserer Wegführung", und zwar als der Tag, wo zum Propheten ein Entronnener aus Jerusalem gekommen sei, und ihm angekündigt habe, die Stadt sei geschlagen (הכתה העיר). Da nun aber,

Digitized by Google

wie wir §. 188 Schluss gesehen haben, nicht bloss die Einnahme, sondern auch die Verbrennung schon in das 11. Jahr fällt, letztere in den 5. Monat d. J., wie sich auch bei Ezechiel selbst aus 40, 1 ergibt, wo derselbe Ausdruck הכתה העיר in dieser Beziehung steht; so müsste, was nicht wahrscheinlich ist, der Prophet die Nachricht von dieser Katastrophe erst fast $1^1/_2$ Jahre nach derselben erhalten haben. Es mag daher wohl ein Textfehler stattfinden. Die LXX haben das 10. Jahr, was natürlich ganz unpassend ist. Vielleicht ist zu lesen: „Im elften Jahre" (בעשתי statt בשתי) mit Syr., Döderlein, Ewald, Hitzig.

Am Abend vor der Ankunft jenes Entronnenen war die "Hand Jehova's über den Propheten gekommen", und er dadurch veranlasst, sein längeres
510 Schweigen zu brechen und bis zur Ankunft jenes Entronnenen zu reden. Was er geredet habe, ist nicht angegeben, denn das Folgende ist als ein besonderer Ausspruch zu betrachten, als der dritte, 33, 23—33 („Und es geschah das Wort Jehova's zu mir, und Er sprach"). Hier ergeht, nach dem Empfange jener Nachricht, ein Wort Jehova's an den Propheten in Beziehung auf die (noch übriggebliebenen) Bewohner der Trümmer im Lande Israel. Es wird hingewiesen auf ihr bisheriges, ungesetzliches, götzendienerisches, lasterhaftes Treiben, und gedroht, dass auch sie dem Verderben und das Land völliger Verödung solle preisgegeben werden; zugleich wird den Israeliten in der Umgebung des Propheten vorgeworfen, dass sie wohl seine Rede hören, wie ein liebliches Lied, aber sich an seine Worte nicht kehren.

4) Kp. 34, zuerst Strafrede wider die Hirten Israels, welche, statt die Heerde treu zu weiden, deren Zerstreuung und Verderben verschuldet haben; Jehova will sie deshalb strafen, will ihnen die Heerde nicht mehr anvertrauen, sondern selbst mit aller Sorgfalt deren Weide überwachen, nachdem er sie aus allen Orten, wohin sie zerstreut sind, gesammelt und in ihr Land gebracht hat, wo es ihnen an guter Weide nicht fehlen wird (V. 1—16). Dann ergeht die Rede an die Schafe selbst, Jehova werde die starken und fetten hindern, die schwachen und kranken gewaltthätig zu behandeln (V. 17—22); Jehova werde über sie einen einzigen Hirten setzen, seinen Knecht David, [den Repräsentanten der Davidischen Dynastie], und werde mit ihnen (להם 37, 26) einen Friedensbund schliessen und sie in voller Sicherheit in ihrem Lande wohnen lassen, unbeschädigt von anderen Völkern und vom Wilde des Feldes, das Land mit reicher Fruchtbarkeit gesegnet.

5) Kp. 35, 1—36, 15, wider die Edomiter, wegen ihrer Feindschaft gegen Israel, dessen Söhne sie zur Zeit ihres Unglücks dem Schwerte überlieferten, die sich dabei höchst schadenfroh und lästernd bewiesen, und sich (nach der Auflösung des Jüdischen Staates) deren Land (Juda wie Israel) zuzueignen gesucht hatten (36, 5; vgl. 35, 10). Sie werden bedroht mit völliger Verwüstung ihres Landes und Tilgung der Bewohner desselben; dem Lande Israel dagegen, mit den verlassenen und den Völkern ringsum zum Raub und Spott gewordenen Städten, wird verheissen, dass Jehova es wieder mit dem Hause Israel bevölkern, die Trümmer wieder aufbauen, die Städte wieder bewohnt machen werde mit zahlreichen Menschen und Vieh.

6) Kp. 36, 16—38 enthält ebenfalls herrliche Verheissungen für Israel und ist ohne Zweifel erst einige Zeit nach der Auflösung des Jüdischen

Digitized by Google

Staates verfasst. Israel, wegen seines unreinen, götzendienerischen, lasterhaften Wandels unter die Völker zerstreut, entweihte auch dort Jehova's heiligen Namen. Jehova aber will um seinetwillen, um seiner Ehre willen, sie aus allen Ländern wieder in ihr Land sammeln, sie durch Besprengung mit reinem Wasser von Götzendienst und aller Unreinigkeit reinigen, ihnen ein neues 511
Herz, statt von Fleisch von Stein, und Seinen Geist in ihr Inneres geben, sie in Seinen Satzungen wandeln lassen, dass sie Sein Volk seien, und Er ihr Gott. Die zertrümmerten Städte sollen wieder aufgebaut und reichlich bevölkert und das Land mit Fruchtbarkeit gesegnet werden, so dass auch die umwohnenden Völker hierin Jehova erkennen.

7) Kp. 37, 1—14. Eine Vision, worin der Prophet ein Feld mit Todtengebeinen schaut, die auf das Wort des Propheten der Weisung Jehova's gemäss wieder mit Sehnen, Fleisch und Haut versehen und dann durch den Geist wieder belebt werden. Gedeutet werden dieselben in der Rede Jehova's auf das ganze Haus Israel, das Jehova gegen alle Hoffnung aus den Gräbern hervorführen und ins Land Israel bringen werde, damit sie erkennen, dass Er Jehova sei. Doch ist der eigentliche Sinn streitig. Gewöhnlich wird es bloss bildlich verstanden, von der Wiederherstellung der Gemeinde Israel in ihrem Lande. Dagegen versteht Hitzig es eigentlich, von einer Wiedererweckung und Auferstehung der gestorbenen Israeliten, welche bei der Wiederherstellung des Volkes wieder würden belebt werden, um an der neuen Gemeinde im Lande Israel mit Theil zu nehmen.

8) Kp. 37, 15—28. Sinnbild von zwei Hölzern, die in der Hand des Propheten zu einem Holze sollen zusammengefügt werden, in Beziehung auf die Wiedervereinigung Israels (der Stämme des Ephraimitischen Reiches) und der Judäer; Jehova wird sie alle aus den Völkern, unter denen sie leben, sammeln, sie zu einem Volke vereinigen, im Lande Israel, unter einem Könige und Hirten, dem Knechte Jehova's David, unter dessen Regimente sie dort ewiglich wohnen werden, gereinigt und in Jehova's Satzungen wandelnd, der einen ewigen Friedensbund mit ihnen schliessen und Sein Heiligthum, Seinen Wohnsitz, wird ewiglich in ihrer Mitte sein lassen. Also auch wieder eine Weissagung mit einer tröstlichen Verheissung, mit messianischem Charakter.

9) Kpp. 38. 39. Eine Weissagung, die manches schwierige darbietet. Sie weist hin auf einen letzten Kampf, den Israel, das Volk Jehova's, mit heidnischen Feinden werde zu bestehen haben, und zwar nach seiner Wiederherstellung in seinem Lande, der aber mit der gänzlichen Vernichtung dieser Feinde enden werde, so dass die Völker erkennen werden, dass es nur um der Missethat des Hauses Israel willen war, wenn Jehova dasselbe früher in Gefangenschaft wandern und durch das Schwert seiner Feinde umkommen liess. Als Anführer dieser Körperschaften wird Gog im Lande Magog bezeichnet, im äussersten Norden (38, 15; 39, 2), der mit zahlreichen Völkerschaften aus dem Norden, Westen und Süden durch Jehova werde veranlasst werden, in fernen Tagen (38, 8. 16) gegen die wieder in ihrem Lande in Sicherheit wohnenden Israeliten heranzuziehen, wo sie aber sammt und sonders in furchtbaren Schaaren ihren Untergang finden werden, sowie ihr eigenes Land durch Feuer werde verheert werden.

Es ist gewiss nicht richtig, wenn Ewald meint, der Prophet denke hierbei

Digitized by Google

512 an die Chaldäische Monarchie und deren Untergang. Mit Recht erklären sich dagegen Hävernick (Commentar über den Propheten Ezechiel 1843) und Hitzig (Der Prophet Ezechiel. 1847). Der Prophet würde, hätte er an die Chaldäer gedacht, gewiss nicht unterlassen haben, auf deren früher an Israel verübte Gewaltthaten hinzuweisen; und auch die Weise, wie 38, 2ff. die Zusammensetzung des Heeres Gog's geschildert wird, veranlasst uns nicht, an die Chaldäer zu denken. Aus 38, 17. 19; 39, 8 lässt sich ersehen, dass Ezechiel ältere Weissagungen vor Augen hat, in denen schon von einem solchen letzten entscheidenden Kampfe der heidnischen Schaaren gegen das Volk Gottes die Rede war; es lässt sich aber nicht ermitteln, wie vieles im Einzelnen er aus ihnen entnommen hat. Doch gehört das Meiste in der Ausführung wohl ihm an. Der Name des Landes Magog ist wohl entlehnt aus Gen. 10, 2, wo Magog mit anderen Völkerschaften, von denen mehrere auch hier unter den feindlichen Schaaren genannt werden, unter den Söhnen Japhet's aufgeführt wird. Der Name des Königs, Gog, ist wohl auf freie Weise erst aus Magog gebildet, doch lässt sich auch hier nicht entscheiden, ob von unserm Propheten zuerst, oder ob dieser ihn schon vorgefunden hat. In der Apokalypse 20, 8 ist Gog neben Magog genannt, beide als Völker, welche der Satan, nach Beendigung des 1000jährigen Reiches, aus den äussersten Enden der Erde zum letzten Kampfe wider das Volk Gottes herbeiführen werde. Bei Ezechiel's Weissagung liegt aber wesentlich dieselbe Idee zu Grunde, wie bei jener in der Apokalypse.

§. 202 (225). D. Kpp. 40—48, aus dem 25. Jahre „unserer Wegführung", 14 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems, eine Reihe zusammenhangender „Visionen," die dem Propheten zu Theil geworden, indem er in Gesichten in das Land Israel entrückt ward. Sie beziehen sich alle auf die zukünftigen Verhältnisse des Bundesvolkes nach der Wiederherstellung.

Zuerst werden die Einrichtungen und Maasse der Gebäude des künftigen Heiligthums angegeben, der Vorhöfe und Thore des Tempels, des Tempels selbst und seiner Nebengebäude, wie sie dem Propheten durch einen mit Schnur und Messruthe in der Hand versehenen Engel vorgeführt und vorgemessen werden (Kpp. 40—42). Nachdem dann der Prophet geschaut, wie die Herrlichkeit Jehova's in den Tempel, der nicht wieder entweiht werden dürfe, ihren Einzug gehalten (43, 1—12), werden die Maasse des Brandopferaltars angegeben und zugleich Satzungen für die auf demselben darzubringenden Opfer (43, 13—27); sowie Satzungen hinsichtlich der Leviten und Priester (Kp. 44); ferner Bestimmungen über die Vertheilung des Landes, über den für Jehova und die Priester, für die Leviten, für die Gemeinde und den Fürsten anzuweisenden Antheil (45, 1—8); ferner — mit einer Mahnung an den Fürsten, Gerechtigkeit zu üben, das Volk nicht zu verdrängen und richtiges Maass zu halten (45, 9—12) — noch weitere Bestimmungen über die Hebe, die sie, die Fürsten, heben sollen, und die von ihnen darzubringenden Opfer, sowie Anderes die Fürsten betreffende (45, 13—46, 18); ferner über die Opfer-
513 küchen (46, 19—24); dann über die vom Tempel ausgehende Quelle, deren Wasser nach dem todten Meere hinfliesst, voll von Fischen ist und das Land

Digitized by Google

befruchtet (47, 1—12); endlich über die künftigen Grenzen des Landes des Bundesvolkes und dessen Vertheilung unter die 12 Stämme, die Priester, den Fürsten und die Stadtgemeinde; und über die 12 Thore der Stadt, deren Name von nun an sein soll יהוה שמה (47, 13—48, 35).

Sehr streitig ist, was der Prophet mit diesen Kapiteln beabsichtigt hat. Die darin enthaltenen Bestimmungen weichen von den Einrichtungen der vor-exilischen [und der s. g. mosaischen] Zeit mehrfach ab.

So, was die Einrichtung des Heiligthums betrifft, wird der äussere Umfang des Tempels und der dazu gehörigen Gebäude als viel grösser angegeben als beim Salomonischen, um in deren Umfang die neue Gemeinde zu fassen; und zwar in Quadratform, ausserhalb der Stadt, die ebenfalls Quadratform hat. Die innere Einrichtung des Tempels aber ist einfacher, weniger prachtvoll. Der Unterschied zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten [der übrigens 41, 3. 4 vorhanden ist, vgl. dagegen S. 234] fällt weg, sofern der ganze Tempel wie ein Allerheiligstes ist; es ist auch von keiner neuen Bundeslade die Rede, sondern nur von Cheruben, die deren Platz im Tempel einnehmen. Unter den Priestern wird kein einzelner als Hohepriester hervorgehoben; den Priestern überhaupt aber wird auf solche Weise zur Pflicht gemacht, sich von aller Unreinheit fern zu halten, wie sonst vornehmlich dem Hohepriester. Unter den Opfern wird besonders das Brandopfer hervorgehoben; doch ist nicht von einem täglichen Abendopfer die Rede, während der Betrag des Morgenopfers höher angegeben wird. Als grössere Feste werden nur Passah und Laubhüttenfest genannt, nicht aber Pfingsten, noch auch der grosse Versöhnungstag, dessen Wegfall mit dem der Bundeslade und des Hohepriesters zusammenhängt. Dafür wird ein neues Fest eingesetzt, am 1. und 7. Tage des 1. Monats im Jahr, wo eine feierliche Sühnung des Heiligthums stattfinden soll, um Solcher willen, die aus Versehen oder Einfalt gesündigt haben (45, 18—20). Bei der Vertheilung des Landes unter die 12 Stämme wird Joseph als ein Stamm aufgeführt, der aber 2 Theile erhalten solle, die anderen Stämme aber alle gleichen Theil, und zwar alle, auch diejenigen, die durch Moses ihr Besitzthum jenseit des Jordan angewiesen erhielten, im eigentlichen Lande Kanaan, diesseit des Jordan. Dabei sollen die unter den Israeliten lebenden Fremdlinge je in den verschiedenen Stämmen an der Verloosung des Landes in gleicher Weise theilnehmen, wie die Israeliten (47, 22 f.) Auf besondere Weise beschäftigt der Prophet sich auch mit dem Fürsten des Volkes, נשיא, denn so nennt er ihn, nicht מלך, 45, 7 ff. 46. 48, 21 f. Der Fürst soll nicht bloss bei der Vertheilung des Landes einen besonderen Antheil erhalten (damit er das Volk nicht drücke), sondern er steht auch zum Heiligthum in besonders nahem Verhältniss, gleichsam wie ein Oberpriester: und ihm soll auch als einem solchen die Darbringung aller Opfer, namentlich an den Festtagen und Sabbathen, obliegen. [Bei der strengen Schlussrevision des jüdischen Kanons, nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, wollte ein Theil der pharisäischen Schriftgelehrten das Buch Ezechiel für apokryph erklären, weil seine Worte denen der Thora widersprächen b. Hagiga 13a. S. Derenbourg, histoire de la Palestine S. 295 f.]

Digitized by Google

514 Vielfach hat man sich daran gestossen, dass auf die hier vorgeschriebenen Einrichtungen von Seiten der Juden bei der Rückkehr in ihr Heimathland und bei der Wiederherstellung des Heiligthums keine Rücksicht [vgl. jedoch Num. 17, 25 בני תרי und bes. 18, 23] genommen ist, und hat darin eine Berechtigung zu der Annahme gefunden, dass bei Ezechiel Alles nur symbolisch und allegorisch zu deuten sei. Dieses ist theilweise auch anzunehmen, z. B. bei der Schilderung der Tempelquelle 47, 1 ff. u. a., wo sich nicht wohl denken lässt, dass der Prophet selbst eine buchstäbliche Erfüllung der Weissagung könnte erwartet haben. Allein dieses darf nicht zu weit ausgedehnt werden; bei den meisten Angaben über die zukünftigen Einrichtungen lässt sich nicht verkennen, dass sie vom Propheten ernstlich und im eigentlichen Sinne gemeint sind, nämlich zwar nicht als schlechthin bindende Vorschriften für das Volk bei einer Wiederherstellung, aber als Andeutung dessen, was er demselben empfehlen wollte, was er für das Angemessenste und Würdigste hielt. Dieses Alles aber nachher in der hier angegebenen Weise auszuführen, das konnte schon deshalb nicht wohl geschehen, weil die Zurückführung und Wiederherstellung des Volkes überhaupt lange nicht in der Ausdehnung und Vollständigkeit stattgefunden hat, wie dabei vorausgesetzt wird.

§. 203 (226). Was die Darstellung in Visionen betrifft, welche sich in diesem ganzen letzten Theil unseres Buches findet und auch sonst in demselben vorkommt, so findet keine hinreichende Berechtigung statt, zu behaupten, dass dies blosse schriftstellerische Einkleidung sei, und dass dem Propheten nicht wirklich die von ihm erzählten Visionen zu Theil geworden, die Gegenstände sich ihm in Gesichten dargestellt haben. Dabei kann aber gleichwohl für die Gestaltung der Gesichte die menschliche Individualität von bedeutendem Einfluss gewesen sein, abgesehen davon, dass der Prophet wohl auch bei der schriftlichen Aufzeichnung der Visionen diese weiter ins Einzelne ausgeführt hat, wie das z. B. wohl sicher der Fall ist Kpp. 40—48. Dagegen lässt sich mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass, wo der Prophet symbolische Handlungen als von ihm verrichtet erzählt, dieselben nicht vorher thatsächlich von ihm verrichtet sind, sondern dass dieses von
515 seiner Seite bloss eine schriftstellerische Einkleidung ist. Darauf führt bei den meisten derselben ihre ganze Beschaffenheit, da

Digitized by Google

sie, thatsächlich äusserlich verrichtet, nicht einmal zur Kunde derer, für welche die Weissagung bestimmt war, würden gekommen sein, vgl. z. B. 4, 4—6; 5, 1—4; 12, 3ff. u. a.

§. 204 (227). Dass Ezechiel als Prophet auch durch mündliche Rede wirksam gewesen ist, ergibt sich schon aus den früher (S. 392) angeführten Stellen über seinen Verkehr mit den Ältesten, die sich um Rath und Belehrung an ihn wandten; s. auch 24, 19ff. Doch lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass er die Aussprüche, die wir in seinem Buche lesen, im Allgemeinen in dieser Gestalt nicht vor dem Aufschreiben mündlich vorgetragen hat, sondern allenfalls, nachdem er sie vorher aufgeschrieben, dem Volke vorgelesen. Das gilt namentlich von allen den Aussprüchen, welche für Solche bestimmt sind, die sich gar nicht in der Nähe des Propheten befanden, wie die Juden in Jerusalem vor der Zerstörung der Stadt und die fremden Völker. Die ursprüngliche Aufzeichnung der einzelnen Aussprüche erfolgte wohl nicht lange, nachdem dem Propheten die betreffende Offenbarung zu Theil geworden war. Doch ist nicht unwahrscheinlich, dass er sie später bei der Veranstaltung und Ausgabe der Sammlung hin und wieder etwas überarbeitet hat. Als ziemlich sicher aber kann man wohl betrachten, dass Ezechiel selbst diese Sammlung veranstaltet hat, und dass daher in dieselbe auch keine Aussprüche aufgenommen sind, die nicht ihm angehören[1]).

Die das Volk Israel betreffenden Weissagungen sind hier ohne Zweifel alle chronologisch, nach der Zeit der ursprünglichen Conception derselben, geordnet, zuerst die des ersten Theiles, Kpp. 1—24, als vor die Einnahme und Zerstörung der Stadt fallend, und dann die des dritten Theiles, Kpp. 33 bis 39, die alle später fallen, als jene, und die noch später fallenden Visionen des vierten Theiles. Dass Ezechiel die Weissagungen wider fremde Völker zwischen den ersten und dritten Theil gestellt hat, ist wohl zunächst dadurch veranlasst, dass am Schlusse des ersteren (24, 26f.) dem Propheten eröffnet war, ein Entronnener werde ihm den Fall Jerusalems anzeigen, und dass die 516
ersten der wider fremde Völker gerichteten Aussprüche ohne Zweifel der nächsten Zeit nach dieser Katastrophe angehören, und sie die Nachbarvölker

[1] Vereinzelt sind die Angriffe eines Englischen Kritikers (1798) gegen die Weissagungen wider fremde Völker, die von Oeder und Vogel (1771) gegen Kpp. 40—48, und von Corodi (1792) gegen Kpp. 38—48. — Zunz (Gottesdienstl. Vorträge der Juden. 1832. S. 158ff. DMZ XXVII 669ff.) ist geneigt, das ganze Buch gegen das Persische Zeitalter zu setzen, aber aus unhaltbaren Gründen.

Digitized by Google

wegen ihrer Feindschaft und Schadenfreude beim Unglück Jerusalems und bei der Entweihung des Tempels züchtigen. Dieses ist dem Propheten die Veranlassung gewesen, an diesem Orte die Aussprüche wider fremde Völker überhaupt zusammenzustellen. Auch wollte er sein Buch wohl nicht mit diesen schliessen, sondern mit Verheissungen über die Zukunft Israels. Dazu gehören aber auch: a) 35, 1—36, 15, welcher Abschnitt zwar auch eine Drohrede wider die Edomiter enthält und somit auch neben Kp. 25 hätte stehen können, aber zugleich noch im Anschluss daran eine Verheissung über die Wiederherstellung Israels; sowie b) Kp. 38. 39, über Gog etc. Die Visionen Kpp. 40—48 bilden, auch abgesehen von dem Datum, offenbar sehr angemessen den Schluss der ganzen Sammlung.

§. 205 (228). Die Sprache Ezechiel's hat nicht nur Manches Chaldaisirende, sondern bietet überhaupt viele Eigenthümlichkeiten dar, und in grammatischer Hinsicht Anomales und Incorrectes, mehr als ein anderer alttestamentlicher Schriftsteller. In der Darstellung hat er oft etwas sehr Gedehntes und Breites; die Gedanken sind zu sehr ins Specielle ausgeführt.

Z. B. in den Messungen und anderen Beschreibungen im letzten Theil; in der Beschreibung des Reichthums und des Handelsverkehrs von Tyrus (Kp. 27), besonders auch in den allegorischen Schilderungen Jerusalems und Samariens als buhlerischer Weiber (Kpp. 16. 23), wo die ganze Schilderung auch auf eine gegen den guten Geschmack verstossende Weise ausgeführt ist, wie in diesem Grade bei keinem anderen der alttestamentlichen Propheten.

Aber an sittlichem Ernste steht er keinem von den andern Propheten nach. Er ist als Prophet durchdrungen von der Verpflichtung, als Wächter Jehova's das Volk vor falschen Wegen zu warnen, und vom Bewusstsein der Schuld, die er durch Versäumung dieser Pflicht auf sich ziehen würde (3, 17—21; 33, 7—9). So steht er würdig den anderen Propheten zur Seite; namentlich auch seinem älteren Zeitgenossen Jeremia. Dieser war zur Zeit der Wegführung Ezechiel's aus Jerusalem dort schon gegen 30 Jahre als Prophet thätig gewesen, und es lässt sich wohl nicht zweifeln, dass auch Ezechiel ihn persönlich gekannt, oft ihn gehört und auch Aussprüche von ihm gelesen hatte. Vielleicht sind ihm solche auch noch später im Exil zugekommen, wie denn Ewald u. A. mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Benutzung von Weissagungen Jeremia's durch Ezechiel angenommen haben; s. de Wette §. 223 Anm. c.

517 Mit Jeremia gemein hat er unter anderm die nachdrückliche Bekämpfung des fortwährend in Juda, selbst in Jerusalem, getriebenen Götzendienstes, das Dringen auf Heilighaltung des Sabbaths u. a.; auch in politischer Hinsicht die Missbilligung, dass man in Jerusalem gegen die Chaldäer Schutz suchte

Digitized by Google

bei den Ägyptern, was er dem Zedekia als Bundbrüchigkeit gegen den König von Babel, der ihn eingesetzt hatte, vorhält. Doch hat er dabei auch im Verhältniss zu Jeremia viel Eigenthümliches.

Dunkel ist die Angabe des Josephus Ant. X. 5, 1 von „zwei Büchern" des Ezechiel.

Die zwölf kleinen Propheten.

§. 206 (229). Auf Ezechiel folgt im Hebräischen Kanon eine Sammlung von zwölf kleineren prophetischen Schriften, die in ihrer Gesammtheit kaum dem Umfange eines einzelnen der drei vorhergehenden grossen Propheten (Jesaja, Jeremia, Ezechiel) gleichkommen. Sie werden von den Juden, bei der Angabe der Zahl der heiligen Bücher auf 22 (oder 24), stets nur als eins gerechnet, wie schon Josephus sie gezählt hat, und so der Talmud und die Rabbinen, sowie die Kirchenschriftsteller (s. unten §. 269—74). Sie heissen die Zwölfe שנים עשר Chald. תריסר, *οἱ δώδεκα (προφῆται)*, *τὸ δωδεκαπρόφητον*. Dass diese Schriften schon im 2. Jahrhundert v. Chr. als eine zusammengehörende Sammlung betrachtet wurden, zeigt deutlich die ohne Grund für verdächtig gehaltene Stelle Sir. 49, 10. Urheber dieser Sammlung ist ohne Zweifel derselbe, welcher die Schriften des zweiten Theiles des Kanons, die Nebiim, überhaupt gesammelt hat. Die Propheten, denen die einzelnen dieser Schriften angehören, oder nach denen sie benannt sind, gehören verschiedenen Zeiten an, es sind darunter die ältesten und die jüngsten der uns 518
erhaltenen.

Die Reihenfolge der einzelnen dieser Schriften ist in Beziehung auf die 6 ersten eine andere in der LXX als im Hebräischen Kanon, wie schon Hieronymus (in XII proph. praef.) bemerkt, indem in der LXX Joel erst hinter Micha steht, und Micha schon hinter Amos; also:

Hebr.: 1) Hosea; 2) Joel; 3) Amos; 4) Obadja; 5) Jona; 6) Micha.

LXX: 1) Hosea; 2) Amos; 3) Micha; 4) Joel; 5) Obadja; 6) Jona.

Die 6 letzten finden sich in beiden in gleicher Reihenfolge:

7) Nahum; 8) Habakuk; 9) Zephanja; 10) Haggai; 11) Sacharja; 12) Maleachi.

Welche Reihenfolge hinsichtlich der ersteren Hälfte die ursprünglichere ist, lässt sich nicht sicher entscheiden; aber wahrscheinlich die des Hebräischen

Digitized by Google

Kanons. Mit grösster Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass der Urheber der Sammlung eine chronologische Reihenfolge beabsichtigt hat; aber entschieden falsch ist, wenn manche, wie schon Hieronymus a. a. O. und so noch Hävernick, Caspari (Obadja, S. 37 ff.), Hengstenberg, der Reihenfolge im Hebräischen Kanon so viel Autorität beilegen, dass sie sich dadurch in ihrem Urtheil über das wirkliche Zeitalter der einzelnen dieser Propheten in ihrem Verhältnisse zu einander bestimmen lassen. Wir werden vielmehr sehen, abgesehen von Jona und vom zweiten Theile des Sacharja, dass höchst wahrscheinlich Joel der älteste dieser Propheten ist, und dass dagegen namentlich Obadja, chronologisch betrachtet, eine zu frühe Stelle hat, u. a.

---

1. Das Buch Hosea.

§. 207 (230). Unser Prophet (הוֹשֵׁעַ, in der LXX urspr. *Ἀυσῃ*; s. Hieronymus zu 1, 1) wird ausser seinem Buche im
519 A.T. nicht weiter genannt. In der Ueberschrift 1, 1 heisst er Sohn des Beeri, über dessen Person uns auch nichts weiter bekannt ist.

Willkürlich ist, wenn einige Rabbinen den Vater mit Beera (בְּאֵרָה), 1. Chron. 5, 6, identificiren. Ebenso wenig ist auf die Angaben der späteren Juden und der Kirchenschriftsteller über den Geburtsort des Propheten zu geben, zumal da dieselben auch unter einander wenig übereinstimmen.

Das Zeitalter Hosea's wird in der Ueberschrift 1, 1 angegeben nach der Regierung a) der Jüdischen Könige Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, gerade derselben, die Jes. 1, 1 genannt werden; und b) des Königs von Israel Jerobeam (II.), Sohnes des Joas. Von jenen Jüdischen Königen regierten die beiden mittleren, Jotham und Ahas, jeder 16 Jahre, so dass also der Zeitraum vom Todesjahre Usia's bis zum ersten Jahre Hiskia's 32 Jahre beträgt. Allein der Israelitische König Jerobeam II. ist auf jeden Fall geraume Zeit vor Usia gestorben, wenn sich gleich bei den verschiedenen mit einander nicht stimmenden Angaben der Bücher der Könige über das Verhältniss der Regierungsjahre der Israelitischen und der Jüdischen Könige zu einander nicht mit Sicherheit angeben lässt, um wie viele Jahre; zum wenigsten um 14 Jahre (nach 2. Kön. 15, 8); wahrscheinlicher indessen um 26 Jahre (nach Vergleichung der harmonirenden Angaben 2. Kön. 14, 2. 17. 23; 2. Chron. 25, 1. 25). Auf einen noch längeren Zeitraum — von 38 Jahren — würden

Digitized by Google

die Stellen 2. Kön. 15, 1; 14, 23 führen. So viel steht fest, dass nach der Angabe der Überschrift die Wirksamkeit des Propheten noch geraume Zeit vor dem Tode Usia's muss begonnen haben, und dass, wenn dieses auch nur kurze Zeit vor dem Tode Jerobeam's II. war, und sie sich auch nur bis in den Anfang der Regierung Hiskia's hinein erstreckt hat, dieselbe von langer Dauer, wohl wenigstens von 50 Jahren muss gewesen sein. Doch kommt es darauf an, ob die Angabe der Überschrift zuverlässig ist. Man kann wenigstens zweifelhaft sein, ob sie in der vorliegenden Gestalt vom Propheten selbst vorgesetzt ist.

Das Folgende hängt nicht eng damit zusammen, und befremdend ist, dass zwar von Königen Juda's vier genannt werden, von Israelitischen Königen aber nur Jerobeam II., dessen Regierungszeit nicht einmal bis zum Tode des erstgenannten der Jüdischen Könige hinabreicht, keiner aber der folgenden, welche in Israel während der letzten Zeit Usia's, so wie während der des Jotham, Ahas und der ersten Zeit Hiskia's regiert haben, deren wenigstens noch 6 waren.

Wir werden noch darauf zurückkommen, und ich bemerke 520
hier nur noch, dass die Nennung des sonst nirgend genannten Vaters des Hosea für eine Bekanntschaft mit den Lebensverhältnissen des Propheten und somit für ein verhältnissmässig hohes Alter der Überschrift spricht.

§. 208 (231). Das Buch des Hosea zerfällt in zwei Hauptheile, von denen der erste, Kpp. 1—3, die Weissagungen an die Erzählung und Erklärung symbolischer Handlungen anknüpft, die auf Jehova's Befehl vom Propheten verrichtet seien.

Der Prophet erzählt hier zuerst, dass er auf Jehova's Befehl sich ein Hurenweib, Gomer, Tochter Diblaim's, genommen, und diese ihm mehrere Kinder (Hurenkinder) geboren habe (1, 2—9). Die Hurerei des Weibes deutet auf den Götzendienst des Landes, den Abfall von Jehova (V. 2), und ebenso haben die Namen der drei Kinder Jezreel, Ungeliebte, Nicht „mein" Volk) eine symbolische Beziehung auf das Verhältniss Jehova's zum Volke des Reiches Israel, als Andeutung, dass Jehova dasselbe zerstreuen und namentlich am Hause Jehu's die Blutschulden, durch welche er zur Regierung gekommen, ahnden, dass er das Volk Israel nicht mehr begnadigen, das Volk nicht mehr als sein Volk ansehen, nicht mehr ihr Gott sein wolle, während er dagegen das Haus Juda werde begnadigen und Heil finden lassen.

Daran schliesst sich aber unmittelbar (2, 1—3) die Verheissung, dass Jehova das Volk wieder begnadigen, als sein Volk anerkennen, dass er die Israeliten auf's Zahlreichste mehren und die Söhne Israels und Juda's unter

Digitized by Google

einem Haupte vereinigen und sie aus dem Lande werde hinaufziehen lassen (wohl nach Jerusalem, zur Anbetung).

Dieselben Gedanken, wie im Vorhergehenden wiederholen sich 2, 4–25, und meist in ähnlichen Bildern, zuerst Züchtigung und Bedrohung des Volkes (Israel) wegen seiner Buhlerei, seines Götzendienstes, und dann von V. 16 an Verheissung, dass Jehova sie durch Trübsal bekehren, seinen Bund mit ihnen erneuen und sie mit grossem Heile segnen werde.

Kp. 3 enthält wieder eine symbolische Darstellung. Der Prophet erzählt, wie er auf Jehova's Befehl wieder ein Weib, das schon früher die Ehe gebrochen, sich gekauft und ihr die Bedingung auferlegt habe, dass sie für lange Zeit sich jeglicher geschlechtlichen Verbindung überhaupt enthalten solle. Es soll dadurch angedeutet werden, dass das Reich Israel zur Strafe für seinen Abfall lange Zeit von allen seinen Stützen und Leitern entblösst sein werde, von seinen Herrschern, wie von seinem Kultus, dass es dadurch zur Umkehr werde veranlasst werden zu Jehova seinem Gotte sowie zum Davidischen Hause.

Was die symbolischen Handlungen in Kpp. 1 u. 3 betrifft, so kann kein Zweifel sein, dass diese nur als schriftstelle-
521 rische Einkleidung zu betrachten sind, nicht aber als auch thatsächlich von ihm verrichtet; denn auf die letztere Weise betrachtet würden sie, abgesehen von dem sittlichen Anstosse, den sie nothwendig darböten, schon deshalb ganz unangemessen sein, ihres Zweckes ganz verfehlend, weil die berichteten Handlungen sich durch eine Reihe von Jahren hindurchziehen müssten und in ihrer Bedeutung nicht leicht zum Bewusstsein des Volkes würden gekommen sein.

Auf diese Weise sieht es schon Hieronymus an. Vgl. Lübkert: Die symbolische Handlung Hosea's. Theol. Stud. u. Krit. 1835, S 647—656. [Da Hosea noch nicht ein Epigone ist wie Ezechiel, der nur den Prophetenmantel um den Priester hängt, so muss man dringende Gründe haben, um von dem eigentlichen Verständnisse der Erzählung abzugehen. Man beruft sich nun erstens auf die vorkommenden Eigennamen und behauptet, sie seien keine wirklichen, sondern ad hoc bedeutungsvoll gewählt und erdichtet. Allerdings sind die Namen der Kinder symbolisch, aber das spricht keineswegs gegen die Wirklichkeit ihrer Träger. Denn Hosea hatte es in der Hand, seine Kinder zu nennen wie er wollte. Noch viel auffallendere Namen hat Jesaia seinen Kindern beigelegt und doch lässt sich an der Existenz des Restkehrtum und Eilebald-Raubebeut durchaus nicht zweifeln. Es scheint vielmehr Sitte gewesen zu sein, dass die Propheten ihre Themata in dieser Weise eindringlich verkörperten. Etwas Anderes wäre es, wenn auch der Name des Weibes ein symbolischer wäre. Das würde freilich Fiktion beweisen, denn diesen konnte Hosea in Wirklichkeit nicht willkürlich wählen, sondern musste ihn hinnehmen wie er war. Aber Gomer bath Diblaim ist nun auch durchaus kein Name, der sich irgendwie in eine für den Propheten bedeutungsvolle Idee auflösen liesse. Den unwiderstehlichen Erklärungskünsten Hitzig's

Digitized by Google

gegenüber sagt Ewald mit vollem Rechte (Proph. 2. Ausg. I S. 192): „Alle Versuche, den Namen dieses Weibes als einen bloss künstlich von Hosea erdichteten zu verstehen, sind nie gelungen und können nicht gelingen. Wie Hosea von sich aus künstliche Namen bilde, ersehen wir aus den drei folgenden Fällen 1, 4—2, 3 höchst klar: sie sind von ganz anderer Art, leicht an sich und leicht auch für den Zweck, den sie hier ausfüllen sollen, verständlich; während der des Weibes durchaus keinen sprachlich und künstlerisch klaren Sinn gibt und hier ganz einfach als ein geschichtlich bekannter eingeführt wird. Aber sollte es nicht ein geschichtlich bekannter Name sein, so hätte Hosea ja auch gar nicht nöthig gehabt, dies Weib mit irgend einem Namen hier anzuführen; es konnte einfach heissen: er ging und nahm ein Hurenweib, und der Sinn alles Folgenden wäre ebenso deutlich gewesen." — Man sagt ferner, der Befehl 1, 2 könne deshalb nicht eigentlich gemeint und wirklich ausgeführt sein, weil er Unmoralisches enthalte. Die Stringenz eines so subjectiven Grundes ist etwas zweifelhaft, und dazu schiesst er über das Ziel hinaus. Davon indess abgesehen, ist dieser Einwand gegen das nichtallegorische Verständniss ein Streich in die Luft. Denn es ist damit keineswegs die Annahme nothwendig verbunden, dass in dem Augenblick, als Hosea die Gomer nahm, er gewusst habe, wie es um sie stehe. Eine erklärte Hure war sie jedenfalls nicht, wozu würde sie sonst „ein hurerisches Weib" genannt? Erst in der Ehe erkannte Hosea ihren unzüchtigen Hang; zugleich aber wird ihm klar, dass er auf Befehl Jahve's gehandelt habe, als er sie nahm. Das Erkennen des Befehles Jahve's ex post findet sich öfter, grade bei chocirenden Sachen z. B. Jer. 32, 8 (da merkte ich, dass es Jahve's Wort sei); an unserer Stelle ist es dringend indicirt. Man thut dadurch den Worten durchaus keinen Zwang an; denn ob Hosea im Augenblick der Handlung selbst sich ihrer Tragweite bewusst war oder nicht, das ändert nichts an der objectiven Thatsache ihrer Bedeutsamkeit, ihrer göttlichen Veranlassung. Das Sprechen Jahve's mit den Propheten ist nicht ein so materielles und äusserliches, wie man sich zuweilen vorstellt; es geschieht auf mancherlei Weise, *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*. Beachtenswerth ist auch, dass die symbolische Bedeutung der Kinder c. 1 ganz unabhängig ist von dem hurerischen Charakter der Mutter: dieser ward erst nachher erkannt und nachher (c. 2. 3) prophetisch verwerthet. — Vollends unausweichlich wird schliesslich die eigentliche Auffassung, wenn man bedenkt, dass Hosea der erste ist, dem das Verhältniss Jahve's zu Israel unter dem Bilde der Ehe erscheint. Das muss eine besondere Veranlassung gehabt haben. Es war freilich herkömmlich, dass die Israeliten das Land als Mutter der Bevölkerung und den Jahve als Baal d. h. besonders auch Eheherrn ansahen, aber die Combinirung dieser beiden Vorstellungen und ihre Consequenz war trotz alledem ein Wagniss, das weit über die Grenze des dem A. T. Natürlichen hinausging. Hosea selbst gibt nun ein individuelles Erlebniss als Veranlassung des kühnen und barocken Gedankens an, und daraus erklärt sich seine Entstehung vollkommen. Sein Weib bricht ihm die Ehe und macht ihn tief unglücklich. Er hängt dem schwermüthigen Gedanken über sein persönliches Unglück nach, erfüllt zugleich von Schmerz über die allgemeine Noth und Verderbtheit des Volkes Jahve's. Da combiniren sich beide Gedanken, er sieht eine Ähnlichkeit zwischen dem Kleinen und Grossen,

Digitized by Google

im einen das Bild des andern, und sofort wird die Prophetie in ihm geboren: als Repräsentant Jahve's, als Prophet, als den er sich nunmehr erkennt (תחלת), hat er erleben müssen was er erlebt hat; sowie sein Weib ihm untreu ist, so hurt auch Israel ab von seinem Gott. Die Majorität der Ausleger — freilich durch Ewald mehr als aufgewogen — verschmäht den concreten Schlüssel, um mit allerlei Gemeinplätzen an die Thüre zu klopfen. — Das Weib von c. 3 ist selbstverständlich ebenfalls die Gomer. Denn die Bedeutung der Handlung beruht durchaus auf der Identität der hier erwähnten Person mit der von c. 1 und 2. Wenn Hosea 3, 1 ein Weib nehmen soll, das zu ihm bis dahin in gar keiner Beziehung gestanden hat, welches also auch, wenn es אהבת רע und מנאפת heisst, nicht ihm, sondern nur einem dritten die Treue gebrochen haben kann, was kann das für das Verhältniss Jahve's zu Israel besagen? Will er das treulose Israel, das Weib seiner Jugend, verstossen und dafür ein neues Volk, ein anderes Weib, nehmen — aber nicht etwa ein reines und treues, sondern eins, das auch schon die Ehe gebrochen hat, nur nicht ihm? Das wäre nicht nur Aberwitz, sondern widerspräche auch total der folgenden Deutung: so wie Jahve die Kinder Israel lieb hat, trotzdem sie sich den Götzen zuwenden. Nur in Bezug auf Hosea kann אהבת רע und מנאפת gesagt sein, es ist ein Weib gemeint, das ihm die Ehe gebrochen hat, das von einem andern als ihm Liebe geniesst. Die Gomer bath Diblaim soll er noch einmal nicht nur nehmen, sondern lieben, quand-même! Die Artikellosigkeit von אשה ist einfach qualificirend, in v. 2 aber heisst es nicht: ich kaufte mir eine, sondern: ich kaufte mir sie. Der Einwand, Hosea brauche doch sein entlaufenes Weib, das von Rechtswegen seine sei, nicht noch einmal zu kaufen, verschlägt nichts, da man nicht weiss, was inzwischen sich zugetragen hat, und ausserdem derartige Verhältnisse absolut nicht kennt. Die Voraussetzung aber, dass das Weib dem Propheten die Ehe gebrochen und einem anderen zugelaufen sei, beruht nicht „auf Verblendung und vorgefasster Meinung", sondern ist nach den Worten אהבת רע ומנאפת in Verbindung mit den übrigen Aussagen ganz unumgänglich. — Vgl. Eichhorn [4] IV 293, Ewald Jahrbb. X 189 f., Hengstenberg, Christologie [2] I 205 ff., J. H. Kurtz, die Ehe des P. Hosea 1859. Freisinnigkeit ist gut, Sachverständniss besser.]

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so geht aus 1, 4 deutlich hervor, dass damals das Haus Jehu's noch über Israel herrschte; denn dort wird gedroht, dass Jehova binnen kurzer Zeit das Haus Jehu's wegen seiner Blutschulden, namentlich wohl wegen der von Jehu selbst begangenen, strafen, vertilgen und dem Königthume Israels ein Ende machen werde. Jehu, auf Elisa's Veranstaltung gesalbt, hatte den Israelitischen König Joram gestürzt und sich des Thrones bemächtigt, wobei er viele Grausamkeiten beging, 2. Kön. Kpp. 9. 10; nach ihm regierten von seinen Nachkommen nach einander Joahas, Joas, Jerobeam II. (41 Jahre), und dann dessen Sohn Sacharja, der aber nach 6 Monaten durch Sallum getödtet ward. Vor die-

Digitized by Google

sem Ereigniss muss dieses verfasst sein, wahrscheinlich wohl in der letzten Zeit des in der Ueberschrift genannten Jerobeam II.; so dass also die Angabe der Ueberschrift, was den frühesten darin angegebenen Zeitpunkt betrifft, hierdurch sich als richtig bewährt. Derselben Zeit könnte auch Kp. 3 angehören; doch fällt dieses vielleicht später, in die unruhigen und zum Theil anarchischen Zeiten, welche nach dem Tode Jerobeam's II. bald eintraten; darauf kann V. 4 hindeuten, wenn gleich nicht sicher ist, dass der Prophet dort etwas schon Gegenwärtiges vor Augen hatte.

§. 209 (232). Im übrigen Theile des Buches (Kpp. 4—14) findet die symbolische Darstellung nicht weiter statt. Es sind weissagende Aussprüche, meistens drohenden Inhaltes, wider das Reich Israel gerichtet.

Der Prophet züchtigt das Volk, und namentlich auch die Priester, welche sich von der Sünde des Volkes nähren und die Erkenntniss verschmähen, und 522
die Jehova deshalb wieder verschmähen werde (s. 4, 4—11; 5, 1; 6, 9); sowie die Oberen des Volkes, ganz besonders wegen ihres Abfalls von Jehova und des mit Eifer getriebenen Götzendienstes und ungesetzlichen Kultus überhaupt, durch zahlreiche Altäre auf Bergen und in Hainen, verbunden mit Wahrsagerei (namentlich Rhabdomantie 4, 12), mit Unzucht und Ehebruch, arger Schwelgerei, Trunksucht, Lüge, Meineid, Gewaltthätigkeit, Blutschulden. Der Prophet droht ihnen deshalb Verderben, welches Jehova bald über sie verhängen werde; vergebens werden sie suchen, Jehova durch Opfer zu gewinnen; Jehova liebt Frömmigkeit und wahre Gotteserkenntniss mehr als Schlacht- und Brandopfer (6, 6). Vergebens werden sie sich um Beistand an fremde, götzendienerische Völker, namentlich an Asyrien und Ägypten wenden (5, 13; 7, 11; 8, 9; 12, 2; 14, 4); Jehova wird sie vielmehr gerade durch die Völker strafen, worauf sie ihr Vertrauen setzen, und sie dorthin ins Exil wandern lassen (7, 16; 8, 13; 9, 3. 6; 11, 5; vgl. V. 10f.).

Meistens ist die Rede des Propheten hier gegen Israel, Ephraim gerichtet, wie im ersten Theile, wo 1, 7 das Haus Juda, welches Jehova begnadigen und retten wolle, in ausdrücklichem Gegensatze gegen Israel genannt wird. So wird hier 4, 15 Juda nur ermahnt, es möge Israel in der Verschuldung, in der Theilnahme am Götzendienste zu Gilgal und Bethaven nicht nachahmen. Aber mehrmals wird mit Israel auch Juda als gleicher Vergehungen schuldig gestraft und bedroht.

So besonders in dem Abschnitte 5, 8—6, 3, der gegen beide Reiche gemeinschaftlich gerichtet ist, sowie 6, 4—11a und Kp. 12, mit welchen Ab- 523
schnitten dasselbe der Fall ist, in denen jedoch Ephraim in höherem Grade

Digitized by Google

hervortritt; vgl. 8, 14; 10, 11, wo in sonst ganz gegen Israel gerichteten Aussprüchen Juda nur einmal mitgenannt wird, als gleicher Verschuldung und gleicher Bestrafung theilhaftig.

Soviel aber ist klar, dass Hosea es hauptsächlich mit dem Reiche Israel zu thun hat. Ohne Zweifel hat er während seiner prophetischen Thätigkeit hier sich aufgehalten, und wohl auch, wie die gewöhnliche Annahme ist, diesem Reiche von Geburt angehört, wenngleich das nicht [vgl. aber 7, 5] ganz sicher ist. Doch mag er sich später nach Juda begeben und hier seine Schrift veröffentlicht haben. Dieses ist wenigstens nicht unwahrscheinlich, wenn die Überschrift, wo zuerst vier Judäische Könige genannt werden, ganz von ihm selbst vorgesetzt ist.

Was aber weiter den zweiten Theil betrifft, so haben verschiedene neuere Gelehrte für die einzelnen Aussprüche den Zeitpunkt zu bestimmen gesucht, in welchen sie hineingehören (s. bei de Wette §. 227 Anm. b.). Allein das ist mit irgend einiger Sicherheit nicht wohl möglich. Wenn wir auch nicht zweifeln können, dass dieser Theil wirklich verschiedene Aussprüche enthält, welche nicht alle gleichzeitig ausgesprochen sind, so lässt sich doch schon nicht mit Sicherheit überall angeben, wo die einzelnen anfangen und endigen, und noch weniger der genauere Zeitpunkt für die einzelnen. Es ist wahrscheinlich, dass Hosea selbst aus seinen früheren Aussprüchen, die er auch wohl früher schon einzeln mag aufgeschrieben haben, später diese ausgewählt und in der vorliegenden Weise zusammengestellt hat. Aus dem Inhalte lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass alle Aussprüche Hosea's noch in die Zeit des Bestehens des Reiches Israel fallen, also vor das 6. Jahr Hiskia's; und wahrscheinlich fällt auch die Sammlung und letzte Redaction derselben noch vor die Auflösung jenes Reiches. Im Allgemeinen werden wir ferner auf eine anarchische Zeit geführt, wie sie nach dem Tode Jerobeam's II. in Israel eintrat. Genaueres aber lässt sich für das Einzelne mit einiger Sicherheit nicht bestimmen.

An verschiedenen Stellen lässt sich aus der Weise, wie von Assyrien und Ägypten die Rede ist, ersehen, dass die Israeliten abwechselnd bei dem einen und bei dem anderen Volke Beistand zu suchen geneigt waren; und
524 dieses macht wenigstens wahrscheinlich, dass die Abfassung in einen früheren Zeitpunkt fällt, als wo unter dem Israelitischen Könige Pekah (dem Judäischen Ahas) der Assyrische König Tiglatpilesar einen Theil des Landes vom Reiche

Digitized by Google

Israel abgerissen hatte; auf der anderen Seite auch wohl nicht gerade in die Zeit des starken Königs Jerobeam II. In spätere Zeit dagegen würde 10, 14 führen, wenn der dort genannte Salman, der Betharbel verwüstete, Salmanassar wäre; doch ist das streitig, und die Beziehung dieser Stelle überhaupt sehr unsicher. Die Stelle 10, 18 führt auf eine Zeit, wo das Reich Israel noch auf die Menge seiner Krieger sich glaubte verlassen zu können. Verschiedene Stellen aber, wie besonders 7, 7; 8, 4, deuten auf eine Zeit, wo in Israel die Könige schnell wechselten und willkürlich vom Volke eingesetzt wurden.

Möglich ist, dass Einzelnes erst in den Anfang der Regierung Hiskia's fällt; und da könnte die Überschrift des Buches 1, 1 ganz vom Propheten selbst herrühren. Vielleicht war ursprünglich von den Judäischen Königen bloss Usia genannt, neben dem Israelitischen Jerobeam, Sohne des Joas, wo die Überschrift sich bloss auf die beiden oder die drei ersten Kpp. bezog, und sind die drei folgenden Judäischen Könige erst bei der Sammlung und Ausgabe des ganzen Buches durch Hosea selbst hinzugefügt.

§. 210 (233). Im Ganzen haben die Weissagungen Hosea's einen strafenden und drohenden Charakter; aber sie nehmen doch theilweise einen verheissenden fröhlichen Ausgang messianischer Art.

In letzterer Beziehung verkündigt er, dass Jehova ungeachtet der Untreue des Volkes demselben seine Gnade und Barmherzigkeit nicht entziehen wolle; es solle das alte Verhältniss zwischen ihnen wiederhergestellt werden, und das Volk ihm wieder treu anhangen, was hier an die Rückkehr des Volkes aus der Zerstreuung angeknüpft wird, sowie an die Rückkehr des ganzen Volkes, Israels sammt Juda, zum Davidischen Hause, und womit die Verheissung der erhöhten Fruchtbarkeit des Landes und des ungestörten Friedens verbunden ist; s. 2, 1—3. 16—25; 3, 5; 11, 8—11; 14, 5—10.

Was den schriftstellerischen Charakter Hosea's betrifft, so erzählt er die symbolischen Handlungen in prosaischer Rede; im Übrigen ist seine Schreibart poetisch-rhythmisch, aber sie hat etwas Abruptes, Hartes.

Vgl. Hieronymus Praef. in XII Proph.: Osee commaticus est et quasi per sententias loquens. — Er gehört für die Erklärung des Einzelnen zu den schwersten Propheten und alttestamentlichen Schriftstellern überhaupt.

---

2. Das Buch Joel. 525

§. 211 (234). Joel (יואל בן פתואל) gehörte dem Reiche Juda an und hielt sich zur Zeit des Ausspruches in Jerusalem

Digitized by Google

auf; s. besonders 1, 14; 2, 1; desgl. 1, 9. 13. 16; 2, 9. 15. 17; ferner 3, 5; 4, 1. 16 f. u. a. Darüber sind alle Ausleger einverstanden; weniger aber über das Zeitalter des Propheten sowie in mehrfacher Hinsicht über die Beziehungen seiner Weissagung, ihre Veranlassung und ihren Sinn.

Der allgemeine Inhalt und Gedankengang ist dieser. Der Prophet fordert die Bewohner des Landes auf zur Klage über eine schwere Landplage, die gleich 1, 4 bezeichnet wird als von Heuschrecken verschiedener Art kommend (vgl. 2, 25), eine so schwere, wie sie kaum je zuvor stattgefunden habe, wodurch das ganze Land verheert werde, so dass nicht einmal Jehova Speis- und Trankopfer dargebracht werden können; weshalb die Priester aufgefordert werden, ein allgemeines Fasten anzuordnen und das Volk auf den Zion zusammen zu berufen. Die Plage wird bezeichnet als Jehova's Heer und Lager, Vollstrecker seines Willens und als Anzeichen, dass der Tag Jehova's da sei oder nahe sei (1, 2 — 2, 11). Dann fordert der Prophet das Volk auf, sie sollten doch auch jetzt noch sich zu Jehova mit ganzem Herzen bekehren, mit Fasten und öffentlicher Gebetsversammlung, nicht ihre Kleider, sondern ihre Herzen zerreissend; vielleicht werde Er es sich dann reuen lassen in seiner Langmuth und Gnade und von Neuem Segen spenden, Fruchtbarkeit des Landes, dass sie ihm wieder Speis- und Trankopfer darbringen könnten (2, 12—17). Was der Prophet hier nur schüchtern anzudeuten wagt, spricht er dann zuversichtlicher aus, dass Jehova die Plage, welche als „der Nördliche" (הַצְּפוֹנִי) bezeichnet wird, von ihnen entfernen und in beide Meere stürzen, dass er ihnen wieder Regen zur rechten Zeit und reichlichste Fülle des Ertrages der Erde verleihen, dass er sich als Israels Gott bewähren und sein Volk nimmer werde zu Schanden werden lassen (2, 18 — 27). Darnach — verkündet Jehova weiter — werde er seinen Geist ausgiessen über sein Volk, nicht mehr bloss über einzelne Männer, sondern über alles Fleisch (3, 1. 2)
526 und werde dabei ausserordentliche Erscheinungen am Himmel und auf Erden geben, als Vorboten des furchtbaren Tages Jehova's, wobei jedoch Alle, die Jehova's Namen anrufen, zu Jerusalem und auf dem Zion Heil finden werden (3, 3—5); denn da werde Jehova die aus Juda und Jerusalem Fortgeführten wiederherstellen und werde in's Gericht gehen mit allen Völkern, die sich wider sein Volk feindlich bewiesen haben, die dessen Mitglieder verkauft, unter fremde Nationen zerstreut und ihre Schätze geraubt haben, unter denen namentlich Tyrus, Sidon und die Philister hervorgehoben werden, denen Jehova durch die Juden werde vergelten lassen, wie sie diesen gethan haben (4, 1—8). Dann aber richtet sich die Rede wieder an die Völker ringsum überhaupt, nämlich die heidnischen, dem Volke Gottes feindlichen; sie werden aufgefordert, sich zum Kampfe mit Jehova zu rüsten (V. 9 — 12); doch werden sie dem strafenden Gerichte nicht entgehen, welches Jehova im Thale des Gerichtes, der Entscheidung, halten wird, indem er unter Verdunkelung der Himmelskörper vom Zion seine mächtige Stimme erschallen lässt, so dass Himmel und Erde beben, Er, der seinem Volke Israel Schutz und Schirm sein wird und sie erkennen lässt, dass Er ihr Gott sei, wohnend auf dem Zion, zu Jerusalem, welches hinfort heilig sein wird, nicht mehr von Fremden ent-

Digitized by Google

weiht (V. 13—17). Daran schliesst sich nochmals die Verheissung, dass Jehova sein Land mit reichlicher Fruchtbarkeit segnen und durch einen vom Hause Jehova's ausgehenden Quell bewässern werde, während Ägypten und Edom wegen der gegen die Juden geübten Feindschaft zur öden Wüste werden. Juda und Jerusalem sollen ewiglich bewohnt sein, und Jehova auf dem Zion wohnen, indem er die etwa noch auf ihnen lastenden Blutschulden reinigen werde (V. 18—21).

In Beziehung auf die in den beiden ersten Kapiteln geschilderte Landplage ist unter den Auslegern streitig: a) ob von eigentlichen Heuschrecken [vgl. Gött. gel. Anz. 1862, S. 336] und deren Verheerungen die Rede, oder ob es bildlich zu fassen ist von Einfällen und Verheerungen feindlicher Kriegsheere im Lande Juda; und b) ob es gemeint ist als Schilderung einer schon gegenwärtigen Plage oder als Weissagung einer zukünftigen.

Als Weissagung fasst es schon Theodoret und so viele spätere Ausleger; als Schilderung des Gegenwärtigen schon Luther und Calvin und die meisten neueren Ausleger. Im bildlichen Sinne verstehen es der Chaldäer, Hieronymus Cyrill. Alex., Abravanel, Luther, Grotius, Bertholdt u. A.; dagegen schon Raschi, Aben-Esra, Dav. Qimchi (wie auch schon Jüdische Ausleger zur Zeit 527
des Hieronymus), und nach Bochart's Vorgange die meisten neueren Ausleger es von eigentlichen Heuschreckenschwärmen nehmen. Indessen fassen von den neuesten Auslegern noch Hengstenberg (Christol., auch Ausg. 2) und Hävernick es sowohl bildlich als auch prophetisch.

Für die Fassung dieser Schilderung als Weissagung beruft man sich unter anderm auf Stellen wie 1, 15; 2, 1 f., indem man meint, dass dort das Unheil, von dem der Prophet rede, ausdrücklich als nahe bevorstehend, also noch als zukünftig bezeichnet werde. Allein als nahe wird der Tag Jehova's bezeichnet, der Tag des allgemeinen göttlichen Gerichtes; und die gegenwärtige Plage betrachtet der Prophet nur als einen Anfang desselben, oder als ein Zeichen, dass dieser Entscheidungstag nahe bevorstehe. Die ganze Weise, wie der Prophet von der Plage spricht, schon gleich der Anfang seiner Rede (1, 2) lässt eigentlich gar keinen Zweifel zu, dass er auf eine Plage hinweist, die gegenwärtig war, den ersten Lesern ohne weiteres bekannt, nicht aber auf eine ihnen noch ganz unbekannte zukünftige; für den letzteren Fall könnte man in der That sich keine unnatürlichere Darstellungsweise denken.

Dasselbe Urtheil aber würde zu fällen sein, wenn hier die Rede von feindlichen Kriegsschaaren wäre.

Bei solchen würde der Prophet wohl gewiss nicht vor Allem hervorge-

Digitized by Google

hoben haben, dass sie wie mit Löwenzähnen Weinstock und Feigenbaum verwüstet, blossgeschält hätten, so dass die Ranken weiss dastehen (1, 6 f.; vgl. V. 12. 17—20); eben so wenig würde er die verheerenden Schaaren dann bezeichnet haben als an Ansehen Rossen gleich und wie Reiter rennend (2, 4), als wie Helden laufend, wie Krieger Mauern ersteigend (2, 7), als durch die Fenster kommend gleich wie Diebe (2, 9).

Die ganze Schilderung würde in Beziehung auf feindliche Völkerschaaren unnatürlich, gesucht und matt sein, während sie in Beziehung auf die Verheerungen solcher Thiere, wie Heuschrecken eben so anschaulich ist, wie ergreifend. Wir müssen nur annehmen, was sich aus der ganzen Schilderung ergibt, dass diese Plage einen besonders furchtbaren Charakter trug, nicht schnell vorübergehend war, noch auf einen kleinen Strich des Landes sich beschränkend, sondern durch mehrere Jahre sich hindurchziehend (2, 25; 1, 4), dabei verbunden mit grosser Dürre und Wassernoth. Zur Zeit der ärgsten Noth muss die Weissagung verfasst sein.

528 Früher hat man wohl zum Theil das Buch in mehrere verschiedene, selbständige Weissagungen zerlegt; allein das ist nicht wohl zulässig; das Buch, wie es uns vorliegt, bildet ohne Zweifel eine schriftstellerische Einheit.

Eine besondere Ansicht hat Ewald aufgestellt, dem auch E. Meier (der Prophet Joel. Tüb. 1841) folgt. Sie nehmen in dem Buche zwei verschiedene prophetische Reden an, von denen die erstere, 1, 1—2, 17 das Volk zu einem allgemeinen Bussfest im Tempel auffordere, während die andere gesprochen sei, nachdem dieses Fest feierlich begangen war; und zwar nehmen sie dabei 2, 18. 19a als eine beide Reden verbindende geschichtliche Zwischenbemerkung des Propheten, dass Jehova in Folge der hier bewiesenen Busse sich des Volkes wieder erbarmt habe und nun das Folgende verheissend zu ihm rede. Diese Fassung ist sehr unnatürlich, sicher falsch. Ohne Zweifel gehört jene Stelle mit zur fortlaufenden prophetischen Rede und ist als Weissagung, als jetzt beginnende Verheissung zu fassen; und dem ist auch nicht entgegen, dass die Verba im Imperfect mit dem Vav consecutivo stehen, da diese Verbalform in prophetischen Reden auch sonst öfters angewandt wird, wie das Perfectum, zur lebendigen Hinstellung dessen, was der Prophet verkündigen will [vgl. 2. Chron. 15, 4].

Doch ist auf der anderen Seite nicht gerade wahrscheinlich, dass Joel die ganze Rede sollte so, wie sie hier vorliegt, in einem Zuge mündlich vorgetragen haben. Es ist wohl sehr wahrscheinlich, dass der Prophet während der langen Dauer der Plage wiederholt zum Volke geredet, und dass er dann in dieser Schrift den wesentlichen Inhalt seiner Predigten zusammengefasst hat, so dass das Einzelne nicht gerade in dieser

Digitized by Google

selben Form, worin es uns hier vorliegt, vorher mündlich vorgetragen ist.

§. 212 (235). Sehr streitig ist aber das Zeitalter[1]) Joel's. Die Ansichten der Ausleger gehen hier ziemlich weit auseinander, von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Anfange des 6. Das Wahrscheinlichste aber ist, dass er ein Zeitgenosse, und, was seine Weissagung betrifft, ein etwas älterer Zeitgenosse des Amos war und wie dieser in die Regierungszeit Usia's fällt[2]). Dafür spricht eben die Vergleichung beider Propheten, und zwar besonders in zwiefacher Hinsicht.

a) Amos weist 4, 6–9 die Israeliten darauf hin, dass Jehova, um sie zu sich zurückzuführen, Hungersnoth, Wassermangel und grosse Dürre, Verheerung der Gärten und Wein- 529
berge, der Feigen- und Olivenbäume durch Heuschrecken über sie verhängt habe; dabei ist für dieses gefrässige Thier die Benennung חָגָב gebraucht; dieselbe findet sich auch Joel 1, 4. 2, 25 mit unter den Benennungen für die verschiedenen Arten von verheerenden Heuschrecken, während sie sonst nirgends vorkommt. Aber auch abgesehen von dieser Benennung hat die Aufführung der das Land verheerenden Plagen bei Amos unverkennbar eine grosse Ähnlichkeit mit der Schilderung Joel's, so dass nahe liegt, dass Amos auf dieselbe Landplage als eine früher von Gott verhängte hinweist, welche Joel als gegenwärtig vor Augen hat. Dem ist auch nicht entgegen, dass Amos von einer Plage redet, welche das Reich Israel traf, Joel von einer solchen, von der Juda getroffen ward.

Zumal bei der langen, durch mehrere Jahre sich hindurchziehenden oder wiederkehrenden Plage ist nicht wahrscheinlich, dass sie auf einen kleinen Distrikt beschränkt war. Dazu ist zu beachten 2, 20, wo Joel die Plage nennt הַצְּפוֹנִי. Dies wird zwar auf verschiedene Weise erklärt, ist aber doch am wahrscheinlichsten mit den meisten früheren Auslegern zu fassen: septentrionalis, der nördliche Feind, als von Norden her [Jer. 1] sich über das Land ergiessend, wo denn anzunehmen ist, dass, bevor Juda davon heimgesucht ward, die Plage schon im Gebiete des Reiches Israel gewüthet hatte.

b) Nicht minder führt die Vergleichung von Am. 1, 6–10 u. Joel 4, 4–6 auf eine ungefähre Gleichzeitigkeit beider Propheten.

[1]) [Vgl. Vatke S. 462 f., Hilgenfeld, Ztschr. für wissensch. Theol. 1866 Heft 4. Duhm, Theol. der Propheten S. 275–277. G. G. A. 1877, 185].

[2]) So Abravanel, Vitringa (Typus doctrinae proph., Anhang zur Hypotyposis historiae et chronol. sacrae), Eichhorn, Rosenmüller, von Cölln (de Joelis aetate. Marburg 1811), Knobel, de Wette u. A.

Digitized by Google

Joel bedroht zuerst in den vorhergehenden Versen (2. 3) die Völker im Allgemeinen mit dem Gerichte Gottes, weil sie Sein Volk, die Israeliten, zerstreut, sie als Sklaven verkauft und das Land unter sich vertheilt haben, und hebt dann speciell die Tyrier, Sidonier und Philister hervor, denen er vorwirft, dass sie Seine Kleinodien geraubt und in ihre Tempel gebracht, und die Söhne Juda's und Jerusalems an die Griechen (die Jonier, בני היונים) verkauft haben, um sie fern von ihrer Heimath wegzuführen; weshalb ihnen gedroht wird, dass ihnen ein Gleiches von Seiten der Juden geschehen solle. Bei Amos aber wird ausser verschiedenen anderen Philistäischen Städten namentlich Gaza, und ebenso Tyrus mit dem göttlichen Zorne bedroht, weil sie zahlreiche Gefangene (was nur von Israeliten und Judäern gemeint sein kann) weggeführt und den Edomitern überliefert haben.

Dass hier Joel die Griechen, Amos die Edomiter als solche nennt, denen die Phönicier und Philister die Gefangenen überliefert haben, ist nicht [?] wesentlich und kann für eine Ver-
530 schiedenheit der Zeitverhältnisse, welche sie vor Augen haben, nichts entscheiden. Es ist vom Sklavenhandel die Rede, und da ist natürlich, dass jene Völker die gefangenen Israeliten oder Judäer nach verschiedenen Seiten hin verkauft haben, je nach dem sie dieselben am besten bezahlt erhielten; daher konnte, um das Harte und Grausame des Verfahrens bemerklich zu machen, der eine Prophet namentlich die Griechen hervorheben, als ein entferntes Volk jenseit des Meeres, der andere die Edomiter, als eine Völkerschaft, die zwar mit den Israeliten verwandt war, aber sich zu verschiedenen Zeiten aufs Feindseligste gegen sie stellte. Immer ist die Ähnlichkeit in der Bedrohung heidnischer Völker und der Bezeichnung ihrer Vergehung gegen das Bundesvolk so gross, dass sich darnach mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass beide Propheten die gleichen geschichtlichen Verhältnisse vor Augen haben. Und nehmen wir hierzu das Andere (unter a), so lässt sich, glaube ich, mit grösster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Joel's Weissagung etwas früher fällt — mehrere Jahre, wohl höchstens ein Jahrzehend — als die Weissagungen des Amos, also in die Regierung Usia's und wohl nicht in die letzte Zeit derselben, etwa 800 v. Chr. (vgl. noch §. 214).

Demselben Zeitalter gehört höchst wahrscheinlich auch Sach. 9 an, und hier lässt sich auch V. 13 entnehmen, dass „die Söhne Javan's" Mitglieder des Bundesvolkes fern von ihrer Heimath hielten, was sich sehr wohl auf solche beziehen kann, welche nicht lange vorher durch die Phönicier und Philister als Sklaven an sie verkauft waren. Vgl. Theol. Stud. und Krit.

Digitized by Google

1852. 2. S. 265 ff. Ich habe dort (S. 268 f.) bemerklich gemacht, dass aus diesen Stellen sich entnehmen lässt, dass nicht lange vor deren Abfassung unter dem Judäischen Könige Usia und dem Israelitischen Jerobeam II. die Philister und die Phönicier das Israelitische Volk, und zwar das Reich Israel wie Juda, mit Glück bekriegt und Gefangene aus beiden Reichen namentlich an Griechenland verkauft hatten.

Der hier entwickelten Annahme über das Zeitalter Joel's ist auch nicht die Stelle 4, 19 entgegen.

Bei der Verheissung über die künftige grosse Fruchtbarkeit des Landes Juda heisst es hier gegensätzlich: „Ägypten wird zur Wüste werden, und Edom zur wüsten Steppe, wegen des Frevels gegen die Söhne Juda's, da sie in deren Lande unschuldiges Blut vergossen haben." Ob dieses letztere sich 531
auch mit auf Ägypten bezieht, lässt sich nicht entscheiden; sonst würden wir doch nur veranlasst, an einzelne Grenzeinfälle in das Land Juda zu denken, die stattgefunden haben können, auch ohne dass die geschichtlichen Bücher uns darüber etwas melden. Übrigens konnte Ägypten auch schon als der Feind Israels von alten Zeiten her genannt werden, wenn auch nicht gerade augenblicklich besondere Feindseligkeiten von seiner Seite waren geübt worden. In Beziehung auf die Edomiter aber werden wir allerdings veranlasst anzunehmen, dass sie vor kurzem sich wieder müssen feindselig bewiesen haben, wenn auch nur durch partielle und sehr vorübergehende Einfälle ins Judäische Land. Allein dass dieses zu der von uns angenommenen Zeit geschehen war, ergiebt sich ja auch deutlich aus Am. 1, 11.

Dass das Zeitalter Joel's nicht später fällt, als das des Amos, darüber sind gegenwärtig auch bei weitem die meisten Ausleger einverstanden; mit Unrecht aber meinen manche ihn in eine noch frühere Zeit setzen zu müssen.

So setzen Credner (der Proph. Joel. Halle 1831), Movers (Chronik S. 119 f.), Hitzig, Ewald, Meier, Keil, Davidson [Schrader] ihn in die erste Zeit der Regierung des Judäischen Königs Joas, bevor die Damascenischen Syrer unter Hasael ihren Einfall in Juda gemacht hatten, deren Abzug Joas sich durch Hingabe des Tempelschatzes erkaufte (2. Kön. 12, 18. 19; vgl. 2. Chron. 24, 23. 24, nach welcher letzteren Stelle es sogar scheint, als hätten die Syrer Jerusalem selbst eingenommen), zwischen 870 und 850 v. Chr. Man meint, wenn dieses Ereigniss vorhergegangen wäre, so würde Joel nicht unterlassen haben, auch die Syrer mit unter den zu bestrafenden Feinden Israels zu nennen, wie Amos 1, 3 ff. Allein das würde dann nur richtig sein, wenn die von uns angenommene Abfassungszeit des Buches sehr bald nach jenem Einfalle der Syrer fiele. Aber es war seitdem wenigstens ein halbes Jahrhundert vergangen, innerhalb dessen von weiteren Feindseligkeiten der Syrer gegen die Judäer nichts bekannt ist. Wenn aber dergleichen nicht kurz vorher stattgefunden hatten, wie die Feindseligkeiten der Phönicier, Philister und Edomiter, so war um so weniger Veranlassung die Syrer ausdrücklich hervorzuheben, da ihr Land dem der Judäer gar nicht so ganz nahe lag, sondern durch das Reich Israel davon getrennt war.

Noch höher rückt Bunsen (Gott in der Gesch. I. 321 ff.) den Joel hinauf,

Digitized by Google

etwa 15—25 Jahre nach dem Einfall des Ägyptischen Königs Sisak in Juda im 5. Jahre Rehabeam's, wobei er den Tempel und die königliche Schatzkammer plünderte (1. Kön. 14, 25). Durch dieses Ereigniss sei Joel zu der Drohung gegen Ägypten 4, 19 veranlasst worden. Allein dass zu einer solchen Annahme keine Berechtigung stattfindet, ergibt sich aus dem vorher Bemerkten.

532 Auch nach der hier entwickelten Ansicht über das Zeitalter Joel's ist er wohl der früheste der Propheten, von denen sich uns von ihnen selbst niedergeschriebene Weissagungen erhalten haben; nur hinsichtlich Sach. Kp. 9 kann man zweifelhaft sein, ob nicht dessen Abfassung noch etwas früher fällt.

§. 213 (236). In schriftstellerischer, poetischer Beziehung gehört Joel's Weissagung zu den schönsten Erzeugnissen der Hebräischen Literatur; sie wird an blühender, lebendiger Schilderung von keiner anderen übertroffen. Aber auch in prophetischer, messianischer Beziehung ist sie wichtig, obwohl sie allerdings in dieser hinter den Weissagungen mancher anderen Propheten etwas zurücksteht.

Bei Joel wird das messianische Heil noch an das Bestehen der damaligen Verhältnisse des Judäischen Reiches, an Jerusalem und Zion angeknüpft und die anderen Völker nur als Feinde Jehova's aufgeführt, nicht als solche, die einst am Heile des Volkes Gottes theilnehmen sollen. Ebenso ist hier auch die Idee des Messias als einer bestimmten menschlichen Persönlichkeit nicht hervorgehoben, sondern als Bewirker des Heils wird nur im Allgemeinen Jehova bezeichnet. Dafür aber findet sich hier die Verheissung der allgemeinen Ausgiessung des Geistes [vgl. Jes. 32, 15; 44, 3] Gottes, was seine wesentliche Erfüllung in der christlichen Kirche, namentlich bei der ersten Gründung derselben gefunden hat, wenn es gleich in der Prophetie sich zunächst nur auf das Volk Juda bezieht. Doch finden sich wenigstens Andeutungen, dass auch Glieder anderer Völker mit daran theilnehmen werden 3, 2. 5.

---

3. Das Buch Amos.

§. 214 (237). Amos (עָמוֹס) war nach 1, 1. 7, 14 Viehhirte, Besitzer einer Heerde zu Thekoa, einer kleinen Stadt im Stamme Juda, 12 Römische Meilen südlich von Jerusalem, bei der davon genannten Wüste von Thekoa (2. Chron. 20, 20; 1. Makk. 9, 33), dem Anfange der grossen Arabischen Wüste. Er war, wie er selbst 7, 14 sagt, nicht aus einer Propheten-

Digitized by Google

familie und wohl auch nicht zur prophetischen Thätigkeit auf besondere Weise vorbereitet, sondern „Viehhirte und Sykomoren ziehend"; folgte aber willig dem Rufe Jehova's, da dessen 533
Befehl an ihn erging, als sein Prophet aufzutreten, und zwar für Israel (das Reich der 10 Stämme); jedoch nur für kürzere Zeit wie sich aus 1, 1 schliessen lässt.

Dort wird die Zeit der Aussprüche des Amos bezeichnet a) als die Regierungszeit des Judäischen Königs Usia und des Israelitischen Jerobeam, Sohnes des Joas, also die frühere Zeit Usia's und die letzte Zeit Jerobeam's II.; (vgl. 7, 10, wonach Jerobeam damals Israelitischer König war) und b) „zwei Jahre vor dem Erdbeben." Von diesem Erdbeben ist in den geschichtlichen Büchern nirgends die Rede, aber Sach. 14, 5 in einer vor-exilischen Weissagung aus dem Zeitalter Jeremia's, wo es heisst: „ihr fliehet, wie ihr flohet vor dem Erdbeben zur Zeit Usia's, des Königes von Juda." Das Jahr, in welchem das Erdbeben stattfand, lässt sich nicht näher ermitteln. Aber jene Angabe in der Überschrift unseres Buches beschränkt die darin enthaltenen Aussprüche auf das eine Jahr (2 Jahre vor dem Erdbeben), und vermuthlich hat seine öffentliche prophetische Wirksamkeit überhaupt nicht länger gedauert. Amos muss, als der göttliche Ruf an ihn erging, seine Heimath und das Reich Judä überhaupt verlassen und sich in das nördliche Reich begeben haben, und vermuthlich ist er von dort später in seine Heimath zurückgekehrt. — Im Reiche Israel war er, wie es scheint (7, 13), besonders zu Bethel wirksam, einem Hauptorte für den Israelitischen Kultus, wo namentlich wohl der Israelitische König seinen Gottesdienst zu verrichten pflegte, da es zugleich eine königliche Residenz war, wo der König einen Palast hatte, in welchem er wohl von Zeit zu Zeit residirte, obgleich seine eigentliche Residenz damals Samaria war.

Zu Bethel widersetzte sich ihm namentlich der dortige Priester (Oberpriester am dortigen Heiligthume) Amazia. Dieser klagte ihn beim Könige Jerobeam an, als Verschwörung im Lande anrichtend durch den Inhalt seiner Weissagungen, indem er verkünde, der König werde durch's Schwert umkommen und das Volk aus dem Lande weggeführt werden; den Amos selbst forderte er auf, doch wieder nach Juda zu gehen, dort zu weissagen und sein Brod zu essen, nicht aber zu Bethel, wogegen Amos auf den göttlichen Ruf, der an ihn ergangen sei, hinwies (7, 10ff.). Aber, wie schon angedeutet, länger als höchstens Ein Jahr kann Amos seine dortige prophetische Thätigkeit nicht fortgesetzt haben.

Digitized by Google

§. 215 (238). Das uns vorliegende Buch zerfällt in zwei, durch die Form der Darstellung sich unterscheidende Theile.

534 ### A. Kpp. 1—6, einfache prophetische Aussprüche, Drohreden.

Davon sind die ersten 1, 2—2, 5, Strafreden wider verschiedene benachbarte Völkerschaften: a) Damascus, das Damascenische Syrien 1, 2—5; b) die Hauptstädte der Philister V. 6—8; c) Tyrus V. 9. 10; d) Edom und dessen Hauptstädte V. 11. 12; e) die Ammoniter V. 13—15; f) Moab 2, 1—3. Es werden diesen heidnischen Völkerschaften einzeln verschiedene Verbrechen zum Vorwurf gemacht, besonders Grausamkeit gegen Israeliten, und sie mit Verheerung bedroht. Dann folgt g) ein Spruch wider Juda, welches Jehova's Gesetz verachtet und sich durch Lügengötzen irre führen lässt, weshalb Jehova Feuer wider dasselbe senden werde, dass Jerusalems Paläste verzehren solle, 2, 4. 5.

Diese kurzen Sprüche bilden aber nur gleichsam die Einleitung, und der letzte wider Juda den Übergang zu den folgenden Weissagungen bis 6, 14, welche alle wider Israel gerichtet sind (nur 6, 1 sind die Sorglosen zu Zion neben den Sicheren auf dem Berge Samariens genannt, obwohl gleich nachher der Prophet wieder die Israeliten allein scheint vor Augen gehabt zu haben). Der Prophet rügt nicht politische Fehler, aber mit Ernst straft er die schweren sittlichen und religiösen Gebrechen, welche im Volke herrschten, besonders unter den Grossen, den Götzendienst (zu Bethel, Gilgal und in dem eigentlich zu Juda gehörenden Beerseba), die grausame Härte der Angeseheneren und Reichen (namentlich auch der Weiber 4, 1—3) gegen die Geringeren und Armen, die Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit der Richter, Frivolität, Schwelgerei, Unzucht; er rügt auch bloss äusserlichen Jehovadienst und fordert Recht und Gerechtigkeit (5, 21 ff.). Er ermahnt sie mit Nachdruck, sich zu Jehova zu bekehren, und bedroht sie mit schwerer göttlicher Züchtigung, mit dem Sturze Samariens und der anderen Städte Israels, mit Fortführung ausserhalb des Landes, nach dem Hermon hin (4, 2 f.), jenseit Damascus (5, 27; vgl. 6, 7. 14).

B. Kpp. 7—9. Dieser Theil enthält verschiedene Visionen, woran sich deren Deutung und andere prophetische Aussprüche anschliessen.

535 1) Kp. 7, 1—9, Vision, wodurch stufenweise der Untergang Israels und des Hauses Jerobeam's dargestellt wird, unter dem Bilde der Heuschrecken, des Feuers, des Senkbleies.

2) Kp. 7, 10—17, Erzählung über die vom Priester Amazia zu Bethel gegen Amos geübte Feindseligkeit, und des Propheten weissagende Drohung gegen ihn und sein Haus, nebst Androhung der Wegführung Israels aus dem Lande.

3) Kp. 8, 1—3, Vision von dem Korbe mit Obst, als Andeutung, dass Israel zum Untergange reif sei, woran sich V. 4—14 eine drohende Strafrede anschliesst, namentlich gegen diejenigen, welche die Armen unterdrücken, verschlingen, welche schmählichen Kornwucher treiben, sowie gegen die, welche dem Götzendienste sich ergeben; Jehova wird grosses Elend und Trauer herbei-

Digitized by Google

führen; auch Hunger und Durst nach dem Worte Gottes (durch den Mund der Propheten).

4) Kp. 9, eine neue Vision, worin der Prophet den Herrn schaut auf dem Altare stehend, Verderben anordnend, vor dem Niemand sich zu bergen vermögen wird (V. 1–4). Die Drohung des göttlichen Strafgerichtes geht dann noch weiter fort, Jehova werde das sündige Reich tilgen, alle sicheren Sünder im Volke durch's Schwert umkommen lassen und das Haus Israel unter allen Völkern schwenken; jedoch solle das Haus Jacob nicht ganz und gar getilgt werden, beim Schwenken solle kein Korn auf die Erde fallen (V. 5—10). Daran schliesst sich weiter die Verheissung, dass Jehova die verfallene Hütte David's wieder herstellen wolle zu ihrer vorigen Festigkeit und ihrem Glanze; Israel soll in Besitz nehmen den Rest Edoms und alle Völker, die nach Jehova's Namen sich nennen werden; dabei wird das Land mit reichlichster Fülle und Fruchtbarkeit gesegnet werden, und die Zerstreuten des Volkes sollen in ihr Land wieder zurückgeführt werden und die verödeten Städte wieder aufbauen, und sie selbst sollen im Lande fest gepflanzt werden (V. 11—15).

Mit dieser messianischen Weissagung schliesst das Buch, dessen übriger Inhalt einen sehr strafenden und drohenden Charakter an sich trägt, so dass Luther sagt (W. A. VI. 2438): „Es bringet aber dieser Prophet fast sein ganzes Buch zu mit eitel Schelten, Dräuen und Schrecken des bevorstehenden göttlichen Gerichts zu predigen. Dass es wohl scheinet, er heisse daher Amos, das ist eine Last, als der ein schwerer und rauher, verdrüsslicher Prediger ist."

Das Buch, wie es uns vorliegt, mit der Überschrift 1, 1, welche bei ihrer genauen Angabe der Zeit ohne Zweifel vom Propheten selbst herrührt, kann erst nach dem darin genannten Erdbeben niedergeschrieben sein, und somit jedenfalls mehrere Jahre später, als die prophetische Thätigkeit des Amos in Israel fällt; ob noch bei Lebzeiten Jerobeam's oder erst nach dessen Tode, lässt sich nicht ermitteln. Wir haben das Buch wohl als eine vom Propheten selbst in späterer Zeit aufgesetzte Aufzeichnung über seine prophetische Thätigkeit 536
im Reiche Israel anzusehen. Dafür spricht auch die angemessene Ordnung der einzelnen Theile des Buches, wohin auch gehört, dass die messianische Verheissung den Schluss des Ganzen bildet.

Was den schriftstellerischen Charakter des Amos betrifft, so ist seine Rede poetisch, auch selbst bei der Erzählung der Visionen, aber dabei im Ganzen sehr einfach, ruhig, abgemessen. Im Allgemeinen ist seine Sprache rein.

Hieronymus (Prooem. in Amos) bezeichnet ihn als imperitum sermone, sed non scientia. Doch ist auch das Erstere, nach Beschaffenheit seiner Schrift

Digitized by Google

zu stark ausgedrückt und kann sich nur auf einige Abweichungen von der gewöhnlichen Orthographie beziehen (s. de Wette, 8. Ausg. §. 289 Anm. b; Ewald Propheten, 2. Ausg. I, S. 117).

4. Das Buch Obadja.

§. 216 (239) Obadja's (עֹבַדְיָה, LXX Ἀβδίας, ebenso Vulg.) Schrift ist wider die Edomiter gerichtet, wie sie gleich mit den Worten beginnt: „So spricht der Herr Jehova לֶאֱדוֹם."

Dieses von Esau abstammende und daher mit den Juden verwandte und ihnen benachbarte Volk hatte zu einer Zeit, wo das Kriegsheer der Juden durch auswärtige Feinde überwunden und gefangen fortgeführt, und Jerusalem selbst eingenommen war, so dass man das Loos darüber warf und seine Bewohner flohen, sich im höchsten Grade schadenfroh und feindselig bewiesen. Dafür bedroht der Prophet dieses falsche Brudervolk; er vergleicht das Haus Jacob's und Joseph's (Juda und Israel) mit dem Feuer und der Flamme, das Haus Esau's mit der Stoppel, welche durch die Flamme gänzlich solle verzehrt werden; denn nahe sei der Tag Jehova's über alle Völker, und da werde auch Edom mit seinen Weisen und Helden getilgt werden, trotz der
537 natürlichen Festigkeit des Landes, während das Haus Jakob's wieder seine Besitzthümer einnehmen, auf dem heiligen Berge Zion Rettung finden, und Jehova's die Herrschaft sein werde.

Zur Ermittelung der Abfassungszeit kommt es zunächst darauf an, von welchem Unheile der Juden die Rede ist, wobei die Edomiter sich so schadenfroh bewiesen hatten. Ziemlich allgemein denkt man an den Untergang Jerusalems durch Nebukadnezar; und das ist gewiss das Richtige. Dann aber kann die Abfassung erst nach diesem Ereignisse geschehen sein.

Jahn denkt an die Einnahme der Stadt unter Jojachin 599 v. Chr., wobei der König selbst mit einer bedeutenden Anzahl Juden fortgeführt ward. Dann könnte man auch eben so gut, da als die Feinde, welche Jerusalem eingenommen und das Jüdische Heer geschlagen haben, nicht ausdrücklich die Chaldäer genannt werden, sondern im Allgemeinen נכרים, זרים (V. 11), an die Ägypter denken, wie diese v. 611 Chr. den Josia bei Megiddo schlugen und drei Monate darauf nach Jerusalem kamen und den Joahas mit nach Ägypten führten. Allein die ganze Schilderung von dem Verderben Jerusalems und der Juden (V. 11—14. 16; vgl. V. 17. 20 f.) lässt kaum zweifeln, dass es sich auf die oben genannte grosse Katastrophe bezieht.

Ganz verkehrt ist, wenn Hävernick, Caspari (der Proph. Obadja 1842), Hengstenberg (die Gesch. Bileam's S. 253 ff. Anm.), obwohl sie die von uns

Digitized by Google

angenommene Beziehung anerkennen, die darauf sich beziehende Schilderung prophetisch fassen und die Abfassung — wegen der Stellung des Buches im Kanon — in das Zeitalter Usia's setzen. Nicht minder verkehrt aber ist, wenn Hitzig die Abfassung erst in die Zeit nach Alexander setzen will, in Ägypten: zu einer solchen Annahme ist im Inhalte durchaus keine hinreichende Veranlassung, und unstatthaft ist sie schon deshalb, weil die Sammlung der 12 kleinen Propheten wie überhaupt die der Nebiim ohne Zweifel lange vor Alexander veranstaltet ist.

Eine besondere Frage ist nun aber noch die über das Verhältniss unserer Weissagung zu Jer. 49, 7—22. Beide stimmen zum Theil auffallend, selbst wörtlich überein, so dass man nicht umhin kann, eine Abhängigkeit des einen Propheten von dem andern anzunehmen[1]), Welcher von beiden der ursprünglichere sei, ist sehr streitig. [Vgl. Graf's Jeremia S. 559ff.] Wenn aber das Bisherige über Obadja's Zeitalter richtig ist, so lässt sich nicht zweifeln, dass Jeremia der ursprünglichere ist, da seine Weissagung aller Wahrscheinlichkeit nach vor die Zerstörung Jerusalems fällt, vielleicht schon in die Regierung Jojakim's, wofür namentlich auch der Umstand spricht, dass in 538
derselben sich keine Hinweisung auf Feindseligkeiten und feindselige Gesinnung von Seiten der Edomiter gegen die Israeliten und Juden findet.

Auf jeden Fall hat die Schrift Obadja's, chronologisch betrachtet, eine unangemessene Stellung im Kanon. Veranlasst ist dieselbe aller Wahrscheinlichkeit nach, wie richtig Schnurrer bemerkt (Dissertat. philol. in Obadiam. Tüb. 1787. 4, in seinen Dissertatt. philol. crit. Gotha u. Amst. 1790. 8. p. 383 ff.) wohl durch den Schluss des Buches Amos 9, 12. Da Obadja's Schrift als eine weitere Ausführung dessen erschien, was Amos hier nur kurz angedeutet hatte, so hat der Urheber der Sammlung der kleinen Propheten ihn wohl auf Amos folgen lassen.

Übrigens ist uns über die Person dieses Propheten nichts weiter bekannt, als was sich aus seiner Schrift ergibt, wonach er ein Jude zur Zeit der Babylonischen Gefangenschaft war, der den Untergang des Volkes und der Hauptstadt erlebt hatte, und nach V. 20 sich vielleicht selbst mit unter den Weggeführten befand.

[1]) [Wenig wahrscheinlich ist Ewald's Annahme, dass bei beiden eine ältere Weissagung zu Grunde liege, welche sowohl Jeremia als Obadja benutzt haben. G. F. Jäger zeigt in seinem Programm (Über das Zeitalter Obadja's. Tübingen 1837. 4.), dass Obadja nicht von Jeremia abhängt, irrt aber darin, dass er dem Jeremia unser jetziges sicher in der ersten Zeit des Exils geschriebenes Buch Obadja vorliegen lässt, dessen Stellung im Kanon sich bei der Annahme von Augusti, Ewald, Graf u. A. genügend erklärt.]

Digitized by Google

5. Das Buch Micha.

§. 217. (240) (Micha מיכה 1, 1, aber Jer. 26, 18 מיביה im Ketib; LXX *Μιχαίας*, Vulg. Michaeas) wird sowohl in seinem Buche 1, 1 als Jer. 26, 18 bezeichnet als der Moraschtiter, הַמֹּרַשְׁתִּי, ohne Zweifel nach seinem Geburtsorte Moreschet, wovon Hieronymus, der es Morasthi nennt, sagt (Prolog. in Mich.), dass es noch zu seiner Zeit als ein nicht sehr grosses Dorf in der Nähe von Eleutheropolis (südwestlich von Jerusalem) vorhanden war. Höchst wahrscheinlich ist dieser Ort 1, 14 gemeint unter der Benennung מוֹרֶשֶׁת גַּת, so genannt wohl, weil er zum Gebiete von Gath gehörte.

Falsch ist, wenn Luther u. A. [in eigenthümlicher Weise auch der Commentarius in vaticinium Michae auctore Tacone Roorda. Leyden u. Leipzig 1869.] die Bezeichnung Moraschtiter von Maresha ableiten, einer öfters vorkommenden Stadt in der Ebene des Stammes Juda, die auch Micha 1, 15 genannt wird.

539 Unser Prophet wird durch diese Bezeichnung als Moraschtiter unterschieden von einem anderen älteren Propheten Micha, Sohne des Jemla, einem Zeitgenossen des Elia, zur Zeit des Judäischen Königs Josaphat und des Israelitischen Ahab, 1. Kön. 22, 8 ff. Kirchenschriftsteller identificiren beide Männer, und dasselbe scheint auch schon der Interpolator gethan zu haben, der dort V. 28 dem Sohne des Jemla die Worte in den Mund legt, welche den Anfang unseres Buches (1, 2) bilden: שמעו עמים כלם.

Das Zeitalter unseres Propheten wird in der Ueberschrift 1, 1 angegeben als die Regierungszeit der Judäischen Könige Jotham, Ahas, Hiskia, wonach er ein [jüngerer] Zeitgenosse Jesaja's war. Ein anderes altes Zeugniss über das Zeitalter Micha's und über eine in unserm Buche enthaltene Weissagung als in die Regierungszeit Hiskia's fallend findet sich [in der noch wichtigeren Stelle] Jer. 26, 18.

Jeremia erzählt hier, dass seine Ankläger durch Aelteste des Landes auf den Vorgang Micha's des Moraschtiters verwiesen seien, als welcher zur Zeit Hiskia's ebenfalls die völlige Verheerung Jerusalems und des Tempels geweissagt habe, — es wird dafür die Stelle Micha 3, 12 förmlich citirt — ohne dass er vom Könige Hiskia und dem Volke getödtet ward, womit man den Jeremia bedrohte. Zugleich weisen sie darauf hin, wie Hiskia durch seine Frömmigkeit und sein Gebet Jehova bestimmt habe, das verkündete Unheil nicht eintreten zu lassen (vgl. Micha 7, 7 ff.).

Der Inhalt unseres Buches wird in der Überschrift bezeichnet als Weissagungen über Samarien und Jerusalem. Der erste Abschnitt 1, 2–16 ist auch ausdrücklich gegen beide

Digitized by Google

Reiche oder deren Hauptstädte gerichtet und hauptsächlich gegen Samarien, das mit gänzlicher Verheerung bedroht wird, welche aber auch bis nach Juda und selbst bis nach Jerusalem dringen werde. Im Folgenden aber tritt eine bestimmte Beziehung auf Samarien nicht weiter hervor. Zum Theil lassen sich zwar die Aussprüche auf beide Reiche gemeinschaftlich beziehen, wie 2. 3, 1–8; aber anderswo tritt ausdrücklich Juda und namentlich Jerusalem als das Object der Weissagungen hervor, wie 3, 9 ff.; 4, 9; 6, 9 ff. Daher ist wahrscheinlich, dass der Prophet in seinen Strafreden von Kp. 2 an es überall nur mit dem Reiche Juda, dem er von Geburt angehörte, und wo er ohne Zweifel auch seinen Wohnsitz hatte, zu thun hat, auch 540
wo er von Jakob und Israel im Allgemeinen spricht wie 3, 1. 8. 9. Es erklärt sich das am besten bei der Annahme, dass, während der erste Ausspruch noch kurz vor der Auflösung des Reiches Israel zu setzen ist, die folgenden wohl nach dieser Katastrophe fallen, wo das Reich Juda allein übrig war, und man daher auch bei den allgemeineren Bezeichnungen Jakob und Israel zunächst an die Mitglieder dieses Reiches dachte. Da würden denn diese Weissagungen alle in die Regierung Hiskia's fallen [1]), welche auch Jer. 26, 18

[1]) [Mich. 7, 1—6 schliesst abgebrochen und wird nicht etwa durch 7, 7 ff. fortgesetzt. Das Stück enthält eine schmerzliche Klage Zions über die Verderbtheit ihrer Söhne. Sie kommt sich vor wie ein geplünderter Obstgarten; ihre guten Früchte, ihre echten Kinder sind dahin. Auf's Böse gilt es die Hände einzuüben. Gewalt geht vor Recht, der Beste ist wie ein Dorn und der Gradeste krumm wie aus der Hecke. Darum: der Tag deiner Wächter — den sie geschaut und gedroht haben — der Tag der Vergeltung ist bereit v. 4. Mit neuem Anfang setzt sich die Klage über die schauderhaften Zustände der Gegenwart in V. 5 f. fort; alle Bande lösen sich, Liebe und Vertrauen und Achtung sind von der Welt geschwunden. Mit V. 6 aber ist der Faden abgeschnitten, und es setzt 7, 7—20 etwas ganz Andersartiges ein. Auch hier redet zwar Zion; aber hier ist sie ihrer Feindin, der heidnischen Welt, bereits erlegen, welche damit zugleich auch Jahve selbst überwunden zu haben glaubt V. 10. Die Stadt ist gefallen, ihre Mauern sind zerstört, die Bevölkerung schmachtet in der Finsterniss, nemlich der Gefangenschaft. Trotzdem ist Zion guter Zuversicht, und wenn sie auch lange harren muss, zweifelt sie doch nicht an ihrem endlichen Triumphe über die Feindin. Sie trägt geduldig die verdiente Strafe vergangener Sünde, dessen gewiss, dass, nachdem sie abgebüsst, Gott sich ihrer Sache annehmen und sie zum Siege führen werde. Dann wendet sich das Blatt: Zion herrscht über die Heiden und demüthig bringen diese ihr in Jerusalem ihre Huldigungen dar. — Die Situation ist somit in 7, 7 ff. eine ganz andere als vorher. Was dort Gegenwart ist, nemlich eine grauenvolle Auflösung aller Pietät und Sitte in dem annoch bestehenden jüdischen Reich, ist hier Vergangenheit; was dort in Aussicht steht,

Digitized by Google

genannt wird; und eben in die Regierung dieses Königs, nur in die frühere Zeit derselben, fällt auch wohl 1, 2—16. Es erscheint demnach die Angabe der Überschrift, wo auch Jotham und Ahas genannt werden, als nicht genau; wahrscheinlich bezieht sich dieselbe auf die ganze Zeit der prophetischen Thätigkeit Micha's überhaupt, nicht gerade auf die Zeit, der die Aussprüche dieses Buches angehören.

Was aber die einzelnen Theile des Buches betrifft, so lässt sich zwar nicht verkennen, dass, auch abgesehen von jenem ersten hauptsächlich auf Samarien sich beziehenden Abschnitte, wir hier nicht einen einzelnen fortlaufenden prophetischen Ausspruch haben mit verschiedenen Abschnitten, sondern verschiedene Aussprüche, die auch wohl ursprünglich nicht alle ganz zu gleicher Zeit erlassen sind. Aber man kann doch hier nicht überall mit Sicherheit ermitteln, wo die einzelnen beginnen und endigen, und noch weniger mit einiger Sicherheit etwas Genaueres über das Zeitverhältniss derselben zu einander angeben. Es ist wohl wahrscheinlich, dass der Prophet selbst verschiedene Aussprüche aus seiner prophetischen Thätigkeit, die er auch wohl früher schon einzeln aufgeschrieben hatte, in späterer Zeit in der Weise, wie sie in dem Buche vorliegen, zusammengetragen hat, und vielleicht ohne auf die Beibehaltung der chronologischen Ordnung auszugehen.

Was aber die Richtung der prophetischen Thätigkeit Micha's betrifft, so weit sie aus diesem Buche hervorgeht, so haben seine Aussprüche — anders als vielfach namentlich mit Jesaja und Jeremia der Fall ist — es nicht mit politischen Vergehungen und Missgriffen der Leiter des Staates zu thun, sondern nur, wie die des Amos, mit den religiösen und besonders mit den sittlichen Zuständen des Volkes wie der Oberen.

541 Der Prophet rügt den im Lande getriebenen Götzendienst (1, 5. 7; 6, 16); besonders straft er die Oberen und Angesehenen wegen ihres gewaltthätigen und räuberischen Verfahrens, welches sie gegen Andere üben, selbst gegen Frauen und Kinder, womit sie das Volk schinden und fressen, wegen ihrer

nemlich die Vergeltung V. 4, ist hier längst eingetretene Gegenwart. Woran dort noch gar nicht gedacht wird, die Tröstung des im Unglück an Jahve verzweifelnden Volkes, das ist hier Hauptsache. Es klafft etwa ein Jahrhundert zwischen V. 6 und V. 7. Dagegen herrscht die auffallendste Verwandtschaft zwischen Jes. 40 ff. und Mich. 7, 7 ff. — 4, 9. 10 steht in vollem Widerspruch zu 4, 11 ff.]

Digitized by Google

Blutschulden, die sie auf sich laden, wegen ihrer Bestechlichkeit als Richter; er straft die falschen Propheten, die für Geld wahrsagen denen zu Gunsten, welche sie bezahlen, und die dennoch meinen, sich auf Jehova stützen zu können; er straft das Volk überhaupt wegen seiner Unzuverlässigkeit, seines lügenhaften, trügerischen Wesens selbst im täglichen Verkehr (falsches Maass und Gewicht), wegen seiner Unzuverlässigkeit sogar gegen die am nächsten stehenden Freunde und Angehörigen, wegen der Zwietracht selbst unter den Mitgliedern eines Hauses (7, 6); er klagt, dass fast kein Frommer und Rechtschaffener im Lande zu finden sei (7, 1 f.). Dafür bedroht der Prophet denn das Volk und die Oberen mit göttlichen Strafgerichten, mit Verheerung des Landes (1, 9 ff.; 2, 3 ff.; 7, 13), namentlich Zerstörung Jerusalems und des Tempels (3, 12; 6, 13 ff.), mit Ausstossung der Bewohner und Gefangenschaft (2, 10), namentlich Wegführung nach Babel (4, 10); vergebens werden sie zu Jehova schreien, ohne dass er sie erhört (3, 4). Er ermahnt sie zur Besserung und bringt ihnen zum Bewusstsein, wie gütig Jehova zu aller Zeit gegen sein Volk gewesen sei und wie es ihm nicht um Opfer verschiedener Art zu thun sei, sondern darum, dass sie Recht üben, Frömmigkeit lieben und demüthig vor Gott wandeln (6, 1—8). Dann aber verkündet der Prophet auch wiederum die Rückkehr der göttlichen Gnade und des göttlichen Segens. bei Vergebung ihrer Vergehungen; im Exil, wohin Jehova sie wandern lässt, wird er ihnen Errettung zu Theil werden lassen; Er wird die Uebriggebliebenen Israels wieder zu einer zahlreichen Heerde vereinen, unter einem neuen Herrscher, der von uraltem Geschlechte (wie David) aus Bethlehem hervorgehen, mit der Kraft Jehova's das Volk weiden und sie vor allen Angriffen der Feinde wird sicher wohnen lassen; dabei wird der Tempelberg glänzend verherrlicht werden, zahlreiche fremde Nationen werden sich nach dem Zion wenden, um dort göttliche Unterweisung zu suchen, indem sie Jehova als ihren Herrn und Schiedsrichter anerkennen, und unter ihnen hinfort kein Krieg mehr herrschen wird (4, 1—8; 5, 1—8; vgl. 7, 7—20).

Micha's Schreibart ist durchaus poetisch, sie ist am meisten der des Jesaja und auf der andern Seite der des Hosea ähnlich, zum Theil auch nicht weniger schwierig als die des letzteren, und zum Theil nicht weniger abrupt. Er liebt Paronomasien und Wortspiele, mit denen der Abschnitt 1, 10—15 etwas zu sehr überhäuft ist.

---

6. Das Buch Nahum. 542

§ 217 (241). Nahum (Boeckh, C. I. G. II 393) wird in der Überschrift bezeichnet als der Elkoschiter הָאֶלְקֹשִׁי, was ohne Zweifel als nomen gentile zu fassen ist, nach seinem Geburtsorte Elkosch. So wird es schon von Eusebius [vgl.

Digitized by Google

Onomasticon, edid. Lagarde 257, 17 *Ἐλκεσέ; ὅθεν ἦν Ναοὺμ ὁ Ἐλκεσαῖος*] und von Hieronymus (in Nahum prooem.) gefasst, von denen der letztere Helkesaei als ein kleines, damals fast ganz verfallenes Dorf in Galiläa bezeichnet, welches man ihm als den Geburtsort Nahum's scheint gezeigt zu haben.

An dieses Galiläische Helkesaei zu denken, ist bis zu Anfang des vorigen Jahrhunderts die ganz herrschende Ansicht gewesen. Nach der Zeit aber hat man zum Theil an einen Ort in Assyrien denken wollen, Alkosch oder Elkosch, an der östlichen Seite des Tigris, nicht weit von der Stadt Mosul und dem alten Ninive entfernt, wo man das angebliche Grab Nahum's zeigt; so unter Andern J. D. Michaelis, Eichhorn und noch Ewald u. A.: s. auch Ritter's Erdkunde IX, 742 ff. Man denkt sich dann, dass Nahum hier von Israelitischen Eltern geboren sei, welche sich in Assyrien im Exil befanden. Doch hat diese Annahme wenig für sich. Wenn der Prophet auch dort geboren wäre, so würde sich daraus doch nicht ergeben, dass er dort auch gestorben wäre. Das angebliche Grabmal Nahum's ist nach Layard nicht eben sehr alt und ohne Zweifel erst christlichen Ursprungs; wahrscheinlich wurde man durch die wohl zufällige Aehnlichkeit des Namens des Assyrischen Ortes mit der Bezeichnung Nahum's als des Elkoschiters erst in ziemlich später Zeit dazu veranlasst, diese Bezeichnung von jenem Orte abzuleiten und irgend ein Monument, welches sich dort fand, als das Grabmal des Propheten zu betrachten, dessen Schrift ganz gegen Ninive gerichtet ist. [Vgl. Herzog's RE. X, 188 ff. und de Wette, 8. Ausg, §. 295 Anm. a.]

Der Inhalt von Nahum's Weissagung entspricht der Überschrift: Ausspruch über Ninive, Buch des Gesichtes Nahum's des Elkoschiters.

Es kommt nicht darauf an, ob man das Buch in zwei Aussprüche zerlegt, wovon der zweite mit 3, 1 beginne, oder ob man nur Einen Abschnitt annimmt; auf jeden Fall bezieht das Ganze sich auf dieselben Verhältnisse und ist auch gleichzeitig niedergeschrieben. Es ist ganz gegen Ninive, die Hauptstadt des Assyrischen Reiches, und dessen König gerichtet, die mit völligem Untergange bedroht werden wegen ihrer feindseligen Unternehmungen gegen Jehova, sein Volk und dessen Hauptstadt.

543 Die Abfassungszeit wird verschieden angegeben. Ich bemerke darüber Folgendes:

a) Kein Zweifel kann darüber sein, dass Ninive noch als Hauptstadt des Assyrischen Reiches bestand. Die Assyrische Monarchie ward gestürzt und Ninive erstürmt durch die Meder unter Kyaxares in Verbindung mit den Chaldäern unter Nabopolassar, dem Vater Nebukadnezar's, etwas vor dem Jahre 600 v. Chr. Die Schrift muss also vor dieser Zeit verfasst sein.

b) Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich ferner annehmen,

Digitized by Google

dass die Abfassung einige Zeit nach der Niederlage und dem Abzuge des Kriegsheeres des Sanherib von Jerusalem fällt, aber noch vor dem Tode dieses Königs, der in einem Tempel zu Ninive von zweien seiner Söhne ermordet ward.

Unverkennbar muss Juda und Jerusalem vor nicht langer Zeit durch Ninive und den Assyrischen König sehr gelitten haben, wie das ganz besonders nach der Auflösung des Reiches Israel unter Hiskia, besonders im 14. Jahre desselben unter Sanherib der Fall war. Mit grösster Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass der Prophet diesen Fürsten und dessen Unternehmung gegen Jerusalem meint 1, 11: „Von dir (Ninive) ist ausgegangen der, welcher auf Böses wider Jehova sann, welcher heillose Rathschläge fasste." Dieses ist die gewöhnliche Annahme, auch von Ewald. Aber falsch [?] ist, wenn Ewald meint, es werde hier so davon gesprochen, als ob jener Fürst längst dahin wäre und schon ganz andere Zeiten wären. Der Prophet hat gewiss denselben Fürsten im Sinne 1, 14, bei der Androhung, dass Jehova sein Geschlecht tilgen wolle u. s. w. [Vgl. besonders 2, 7 mit der aus Ktesias fliessenden Darstellung Diodors II 27.]

c) Hierzu passt auch die Stelle 3, 8 ff., wonach die Stadt No-Amon (Theben) in Ägypten vor nicht langer Zeit durch ein feindliches Volk muss erobert, und die Bewohner in Gefangenschaft fortgeführt sein.

Es fehlt uns zwar über dieses Ereigniss an bestimmten geschichtlichen Nachrichten; aber nicht unwahrscheinlich ist, dass es mit Jes. 20 zusammenhängt und durch die Assyrer vor dem 14. Jahre Hiskia's geschehen ist, wo denn bei unserer Ansicht über das Zeitalter Nahum's sich die Beziehung auf dieses Ereigniss wohl begreift, nicht aber wenn Nahum erst bedeutend später fiele, wie z. B. Ewald und Hitzig annehmen. [Nach den assyrischen Nachrichten ist Theben im Jahre 666 durch Assurbanipal, den Sohn Esarhaddon's, erobert.]

Noch bemerke ich, dass Ewald meint, der Prophet müsse sich bei der 544
Abfassung seiner Drohrede in der Nähe von Ninive befunden haben. Allein das ergibt sich aus der Darstellung des Buches keineswegs; vielmehr ist viel wahrscheinlicher, namentlich aus 1, 12 f., dass er sich in Jerusalem oder wenigstens in der Nähe dieser Stadt aufhielt.

In schriftstellerischer Hinsicht ist Nahum sehr ausgezeichnet; seine Darstellung ist originell, sehr poetisch, lebendig, ohne alle Überladung.

Messianisches bietet diese Schrift nur in allgemeinerem Sinne dar, in der Androhung des Unterganges der Widersacher des Volkes Gottes, in der Ankündigung, dass Jehova Jerusalem hinfort nicht mehr demüthigen, dass er Juda nicht mehr verderben, vielmehr ihm Veranlassung zu Jubelfesten geben wolle, dass er die Hoheit Jakob's (Juda's) und Israels wiederherstellen wolle (2, 1 ff.).

Digitized by Google

7. Das Buch Habakuk.

§. 219 (242). In den Überschriften 1, 1. 3, 1 wird Habakuk (*Ἀμβακουμ*) bloss als הנביא bezeichnet, sonst aber nichts über ihn angegeben, nicht einmal sein Zeitalter; zu dessen Ermittelung sind wir bloss an sein Buch gewiesen.

In den Griechischen Zusätzen zum B. Daniel, in der Geschichte des Drachen zu Babel (V. 33 ff.) wird Habakuk als derjenige genannt, welcher durch den Engel des Herrn aus Judäa nach Babel geführt sei, um den Daniel in der Löwengrube zu speisen, darnach würde er zur Zeit des Babylonischen Exils oder nach demselben unter Cyrus gelebt haben. Da aber diese ganze Erzählung durchaus den Charakter einer fabelhaften Dichtung an sich trägt, so ist auf dieselbe für die Bestimmung des Zeitalters des Propheten nicht
545 das Mindeste zu geben, und eben so wenig auf die Angaben des Pseudo-Epiphan. (de vitis prophetarum) und anderer Kirchenschriftsteller, so wie der Rabbinen, die auch unter einander wenig zusammenstimmen; s. de Wette, 8. Ausg., §. 297 Anm. b, und Delitzsch de Habac. proph. vita et aetate. Leipz. 1842.

Das Buch selbst zerfällt in zwei Theile: 1) Kpp. 1. 2 mit der Überschrift: Ausspruch, welchen schaute Habakuk, der Prophet; 2) Kp. 3 mit der Überschrift: Gebet des Propheten Habakuk על שגיונות.

Beide Theile beziehen sich wesentlich auf dieselben Verhältnisse, behandeln sie jedoch in verschiedener Weise, auf das Gericht, welches Jehova über sein Volk durch ein fremdes Volk androht oder übt, nämlich die Chaldäer, welche 1, 6 namentlich genannt werden. Die Weissagung im ersten Theile ist zum Theil dialogisch eingekleidet, in Reden des Propheten und Jehova's.

Der Prophet ist tief betrübt über das innere [?] Verderben seines Volkes, die Gewaltthätigkeiten im Lande, die Ungerechtigkeiten, die Unterdrückung der Gerechten durch die Frevler, die Erschlaffung des Gesetzes (darauf bezieht sich ohne Zweifel 1, 2—4; ob auch 1, 13?). Auf diese Klage des Propheten antwortet Jehova durch Hinweisung auf das Strafgericht, welches Er durch die Chaldäer bereite, welche näher geschildert werden als ein furchtbares Volk, das mit gewaltiger Schnelligkeit und grossem Erfolg seine Eroberungszüge über die ganze Erde ausbreitet (1, 5—11), Der Prophet erkennt darin ein gerechtes Strafgericht Jehova's, der zu rein sei, um Böses zu schauen, vertraut aber dem lebenden, nicht sterbenden [Tikkun Sopherim] Gott, dass er den Verwüster nicht ohne Aufhören werde gewähren lassen (1, 12—17). In Kp. 2 wird dann bestimmter verkündet und als zu seiner Zeit sicher eintretend bezeichnet, dass das übermüthige, verheerende, unersättliche Volk wieder erfahren werde, was es anderen Völkern bereitet habe, dass es Gegenstand der

Digitized by Google

Schmach und des Spottes sein werde, ohne dass seine Götzenbilder ihm helfen; solches Gericht werde dahin führen, dass die Erde voll werde von der Erkenntniss der Herrlichkeit Jehova's (V. 14); der Gerechte aber (im Volke Gottes) werde durch sein gläubiges Vertrauen leben (V. 4).

Über die Abfassungszeit dieser Weissagung, sowie über das Zeitalter Habakuk's überhaupt sind die Ansichten sehr verschieden. Aus dem Inhalte ergibt sich deutlich so viel, a) dass die Chaldäer damals schon ihre Eroberungs- und Verheerungszüge nach Westen hin ausgedehnt hatten, und 546
b) auf der anderen Seite, dass dieses erst seit kurzem angefangen hatte, und dass sie nach Juda und Jerusalem noch nicht gekommen waren, so dass sie hier bisher wenig bekannt waren. Dies geht deutlich aus der Art und Weise hervor, wie 1, 6 ff. von ihnen die Rede ist. Wir werden daher am wahrscheinlichsten die Regierungszeit Jojakim's [1]) annehmen.

Entschieden falsch ist, wenn einige ihn erst in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer setzen; ebenso aber ist unzulässig, wenn Andere ihn in das Assyrische Zeitalter haben hinaufrücken wollen.

Kp. 3 gibt sich, auch abgesehen von der besonderen Überschrift, durch seinen ganzen Charakter und Ton als ein von Kpp. 1. 2 verschiedenes Lied zu erkennen, was Bertholdt, Justi (Habakuk 1821) u. A. mit Unrecht geleugnet haben. Es ist ein psalmartiges Gebet, welches auch in unserer Psalmensammlung hätte Platz finden können. Dass er auch zum öffentlichen musikalischen Vortrag angewandt ist, dafür spricht sowohl die Überschrift (vgl. Ps. 7, 1) und die Unterschrift, als auch das dreimal vorkommende Sela (V. 3. 9. 13).

Auf erhabene Weise schildert der Prophet hier, was er nach göttlicher Offenbarung im Geiste vernommen, wie Jehova erscheinen werde, Gericht zu halten über die sein Volk bedrängenden Widersacher (ohne Zweifel die

[1]) [Kamphausen setzt unser Buch kurz vor Nebucadnezar's Sieg über Necho, weil nach der Schlacht bei Circesium, als man die Chaldäer mit ziemlicher Sicherheit in Jerusalem erwarten konnte, die Stelle 1, 5 Schwierigkeit mache. Was Schrader (Schenkel's Bibellexikon II, S. 556) gegen die Zeitbestimmung Kleinert's bemerke, sei nicht von Belang, seine Beziehung von 1, 2—4 auf den Gewalt ausübenden Chaldäer ganz unzulässig. Darin aber habe Schrader gegen Bleek u. A. Recht, dass er alle drei Kapitel mit de Wette und vielen Auslegern in eine und dieselbe Zeit setze; die Zusammengehörigkeit von Kp. 3 mit dem Vorigen trete besonders deutlich in der Thatsache hervor, dass in dem Gebete die doppelte göttliche Antwort wiederklinge, welche Habakuk empfangen habe, sowohl die drohende als auch die verheissende. Vgl. die 3. Aufl. S. 545 f.].

Digitized by Google

Chaldäer), seinem Volke und seinem Gesalbten zu Hülfe; er fleht, Jehova möge doch im Laufe der Jahre dieses Gericht vollziehen, und gegen sein Volk, beim Zorne über dessen Missethat, doch an Erbarmen denken. Furcht und Hoffnung wechseln im Gemüthe des Propheten; aber freudige Zuversicht behält die Oberhand.

Im Allgemeinen gehört dieses Kapitel demselben Zeitalter an, wie der erste Theil, fällt aber doch wohl etwas später, in eine Zeit, wo die Chaldäer näher gerückt waren und zum Theil schon Juda selbst bedrängten und bedrückten.

Anerkannt gehört Habakuk's Buch, ungeachtet des schon etwas späteren Zeitalters der Abfassung, zu den schönsten Überbleibseln der Hebräischen Literatur. An Erhabenheit der Schilderung wird er wohl von keinem der alttestamentlichen Schriftsteller, weder der poetischen, noch der prophetischen, übertroffen; besonders schön und erhaben ist das Lied Kp. 3. Auch durch Reinheit der Sprache zeichnet er sich aus.

547

8. Das Buch Zephanja.

§. 220 (243). Die Abkunft Zephanja's (צְפַנְיָה, LXX *Σοφονίας*, Vulg. Sophonias) wird in der Überschrift 1, 1 bis auf die vierte Generation angegeben, bis auf seinen Ur-urgrossvater Hiskia. Hierbei denken Manche an den Judäischen König Hiskia, und das ist auch nicht unwahrscheinlich.

Man würde allerdings erwarten, dass derselbe dann ausdrücklich [vgl. Delitzsch in Herzog's RE. XVIII, 494] als König von Juda bezeichnet wäre; aber der Umstand selbst, dass das Geschlecht des Propheten so weit zurückdatirt ist, macht wahrscheinlich, sowohl dass sein Geschlecht kein unansehnliches, als auch dass derjenige, bis auf den es zurückgeführt ist, ein besonders angesehener und bekannter Mann war. Den Zeitverhältnissen nach ist ein solches Verhältniss zwischen unserem Propheten und dem Könige Hiskia gar wohl möglich.

Wir besitzen von ihm eine kleine Schrift, welche aus einem zusammenhangenden Ausspruche besteht, in verschiedenen Absätzen, die aber sicher nicht zu verschiedenen Zeiten verfasst sind.

Der Prophet ist tief bewegt durch den Götzendienst, der neben dem äusseren Jehovadienste in Jerusalem und Juda getrieben ward, und verkündet

Digitized by Google

ein allgemeines göttliches Strafgericht, welches nahe bevorstehe und schrecklich Alles tilgen werde (Kp. 1); er ermahnt sein Volk, in sich zu gehen, ehe die Zorngluth Jehova's über sie komme, die sich über die Völker ergiessen werde, namentlich über die Philister, die Moabiter und Ammoniter, die Äthiopier und besonders die Assyrer mit ihrer Hauptstadt Ninive (Kp. 2). Die Drohung wendet sich dann von neuem namentlich gegen Jerusalem, das entweiht wird durch die Ungerechtigkeit seiner Oberen und Richter, das Treiben seiner Propheten und Priester; vergebens hat Jehova sie schon so oft zur Busse ermahnt; jetzt ist der Gerichtstag nahe, wo Jehova Völker versammelt, um über die Frevler seines Volkes seinen Grimm auszugiessen (3, 1–8). Diese Völker selbst wird er dann erwecken, dass sie seinen Namen anrufen und ihm einmüthigen Herzens dienen; in Juda aber wird nach Tilgung der Frevler und Übermüthigen ein gebeugtes, geringes Volk übrig bleiben, das in Gerechtigkeit lebt und Jehova vertraut; dann wird Jehova Jerusalem verherrlichen, ihre Unterdrücker vernichten, alle Zerstreuten seines Volkes 548
zurückführen, und sie fortan kein Elend mehr schauen lassen (3, 9—20).

Als das Zeitalter Zephanja's wird in der Überschrift die Regierung des Königs Josia (643—611 v. Chr.) angegeben; und dieses stimmt durchaus zum Inhalte der Weissagung und den darin vorausgesetzten Verhältnissen.

Aus der Drohung wider Assyrien und Ninive 2, 13—15 ergibt sich, dass das Orakel vor Zerstörung dieser Stadt und Auflösung der Assyrischen Monarchie durch die Meder und Babylonier abgefasst ist, also auf keinen Fall später, als unter der Regierung Josia's. Wir finden hier auch einen ähnlichen Zustand des Judäischen Volkes, wie in den diesem Zeitalter angehörenden Weissagungen Jeremia's, mannichfaltigen Götzendienst, falsche Propheten u. dergl.

Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich auch annehmen, dass die Abfassung noch vor die Wiederauffindung des Gesetzbuches im 18. Jahre Josia's fällt; wenigstens findet sich keine Andeutung einer solchen Reform des Gottesdienstes, wie Josia sie damals im ganzen Lande veranstaltete; es müsste denn die Abfassung wenigstens geraume Zeit hernach fallen, was aber wegen der Weissagung wider Ninive 2, 13–15 nicht wahrscheinlich ist.

Gegen diese Annahme entscheiden auch durchaus nicht einige Stellen, welche man theilweise dagegen geltend gemacht hat.

a) 1, 8 werden neben den Obersten auch die Königssöhne genannt als Theilnehmer an fremden, heidnischen Sitten. Dies, hat man gemeint, konnte nicht vor dem 18. Jahr Josia's der Fall sein, da derselbe bei seinem Regierungsantritt erst 8 Jahre alt war. Allein es ist nicht nöthig, den Ausdruck gerade auf Söhne des regierenden Königs zu beziehen: es können seine Brüder und andere Abkömmlinge des Davidischen Hauses gemeint sein.

b) Aus den Worten „Rest des Baal" 1, 4 hat man geglaubt folgern zu

Digitized by Google

kömen, dass die Reform Josia's schon begonnen hatte. Allein wenn dieses auch richtig wäre, könnte die Abfassung doch vor dem 18. Jahre Josia's geschehen sein, da dieser Fürst nach 2. Chron. 34, 3 ff. schon vom 12. Jahre seiner Regierung an begann, Jerusalem und Juda vom Götzendienste zu säubern. So wird denn die Abfassung von Jahn, v. Cölln (Spicileg. observat. exeget. crit. in Zeph. Breslau 1818. 4), Hitzig, Keil zwischen dem 12. und 18. Jahr Josia's gesetzt. Dies mag auch richtig sein, obwohl jene Stelle es nicht nothwendig macht, da die Worte sich auch einfach so fassen lassen, wie Ewald u. A.: „den Baaldienst bis auf den letzten Rest."

c) Noch weniger folgt aus 3, 4: „ihre Priester entweihen das Heiligthum, verletzen das Gesetz", dass dieses nach dem 18. Jahre Josia's falle, da das Gesetz Jehova's ja auch vorher kein ganz unbekanntes gewesen sein kann,
549 und auch bis dahin von dessen Übertretung durch frivole Priester gar wohl die Rede sein konnte. Vgl. Jer. 2, 8; 8, 8, welche Weissagungen wohl ebenfalls vor jenes Ereigniss fallen (vgl. auch §. 76 Schluss).

Am wahrscheinlichsten ist ferner wohl, dass die Abfassung in die Zeit fällt, wo die Scythen (§ 183 f.) ihre verheerenden Züge in Asien machten und bis Palästina ausdehnten.

Übrigens geht aus der Weissagung hervor, dass der Prophet sich wenigstens bei der Abfassung in Juda und zu Jerusalem aufgehalten haben muss. Etwas weiteres ist uns über seine persönlichen Verhältnisse nicht bekannt.

In prophetischer Hinsicht ist unsere Schrift merkwürdig besonders durch die Verkündigung der Bekehrung heidnischer Völker, selbst solcher, die das Strafgericht an Israel vollziehen, zum Dienste Jehova's, und sogar vor der Bekehrung Israels. Eine Verheissung über die Person des Messias hat Zephanja nicht.

Zu erwähnen ist noch, dass in der älteren christlichen Kirche auch eine apokryphische Schrift unter Zephanja's Namen (ἀνάληψις oder προφητεία τοῦ Σοφονίου προφήτου) vorhanden war, aus der Clemens Al. Strom. V, p. 585 und Pseudo-Epiph. de vitis proph. Stellen citiren. In der Synopsis scripturae sacrae und bei Nicephorus Stichometria Num. 9 wird sie unter den Apokryphen des A. T. aufgeführt, und ihr Umfang von letzterem auf 600 Stichen angegeben.

9. Das Buch Haggai.

§. 221 (244). Haggai חַגַּי (Ἀγγαῖος, Aggaeus — Abkürzung für Hagarja, wie Zacchäus für Zacharja) wird auch Esra 5, 1

Digitized by Google

6, 14 genannt. Er war ein Zeitgenosse Serubabel's, mit dem er wohl aus dem Exil nach Jerusalem gezogen sein mag, wo er sich später aufhielt, und neben Sacharja die Wiederaufnahme des unter Cyrus begonnenen, bald aber gehemmten Baues des neuen Tempels durch seine Weissagungen zu betreiben suchte. Nach Hagg. 2, 3 vermuthet Ewald — und das ist allerdings nicht unwahrscheinlich, wie auch Hävernick und Keil urtheilen — dass Haggai zu denjenigen gehörte, welche noch den alten Tempel gesehen hatten. Hiernach muss er bei der Errichtung des neuen und zur Zeit seiner prophe- 550
tischen Thätigkeit, wo seit der Verbrennung des alten Tempels schon beinahe 70 Jahre verflossen waren, in hohem Alter gestanden haben.

Hieronymus Comment. ad Agg. 1, 13 erwähnt, dass Einige von Haggai, Johannes dem Täufer und Maleachi die Meinung hegten, sie seien eigentlich Engel gewesen und hätten nur Scheinkörper gehabt. Bei Haggai stützte sich das [vgl. Mal. 2, 7] auf sein Buch 1, 13: „da sprach Haggai, מלאך יהוה"; wozu kommt, dass bei seinem Namen niemals der seines Vaters mitgenannt wird, woraus sich schliessen lässt, dass dieser nicht gerade eine bekannte angesehene Person war. Schon Cyrillus Alex. weist eine solche Vorstellung als unsinnig zurück.

Unser Buch Haggai, welches ohne Zweifel in der vorliegenden Gestalt von ihm selbst verfasst und ausgegeben ist, enthält vier kurze prophetische Aussprüche, zunächst an Serubabel und Josua, genau datirt nach Jahr, Monat und Tag; sie fallen darnach alle in das zweite Jahr des Darius Hystaspis, in den 6., 7., und die beiden letzten in den 9. Monat (auf denselben Tag); der erste auch mit einem geschichtlichen Nachtrage über die Wirkung des Ausspruches. Sie beziehen sich alle auf die Wiedererrichtung des Tempels.

Der Prophet ermahnt seine Volksgenossen, welche selbst in getäfelten Häusern wohnten, dass sie doch das Haus Gottes nicht sollten wüste liegen lassen; dafür strafe Jehova sie mit Misswachs, mit Unfruchtbarkeit des Landes, wie der Menschen und des Viehes (1, 1—11). Diese prophetische Mahnung hatte zur Folge, dass nach drei Wochen der Tempelbau, der seit Cyrus geruht hatte, förmlich wieder aufgenommen ward, wie 1, 12—15 erzählt wird. Bald, im folgenden Monate, findet der Prophet sich veranlasst, seine Volksgenossen, namentlich diejenigen, die noch den alten Tempel in seiner Herrlichkeit gesehen hatten, darüber zu beruhigen, dass der neue gegen denselben an Umfang so sehr nachstehen werde; er ermahnt, rüstig am Werke fortzuarbeiten und verheisst, dass in Kurzem die Herrlichkeit des Tempels grösser als die frühere sein solle, da Jehova ihm die Kostbarkeiten aller Völker zu-

Digitized by Google

strömen lassen und an dieser Stätte Frieden, Heil schaffen werde (2, 1—9)[1]. Von den beiden letzten auf denselben Tag fallenden Aussprüchen hebt der erstere hervor, dass der noch fortwährend auf dem Volke ruhende Unsegen
551 die Folge ihrer Unreinheit sei, dass Jehova sie aber von nun an mit reichlicher Fruchtbarkeit segnen wolle (2, 10—19); der zweite aber (V. 20—23), dass Jehova zwar eine allgemeine Umwälzung bewirken, Throne und Reiche stürzen werde, dass er aber den Serubabel, den er erwählet, in seinen besonderen Schutz nehmen wolle.

Serubabel, ein Sprössling aus dem Davidischen Hause, kann hier als Typus für Christus betrachtet werden, während sich eine bestimmte Verheissung über die einstige Erscheinung eines anderen persönlichen Heilandes bei Haggai nicht findet; aber messianisch in weiterem Sinne ist doch die Verheissung über die künftige Verherrlichung des neuen Gotteshauses (2, 6—9), so wie die über die künftige Erschütterung Himmels und der Erde und aller weltlichen Reiche (2, 21 f.).

---

10. Das Buch Sacharja.

§. 222 (245). Dieses Buch besteht aus zwei Haupttheilen: A. Kpp. 1—8, B. Kpp. 9—14, von denen jeder wieder mehrere einzelne Aussprüche enthält. Es ist aber eine Streitfrage, ob die Aussprüche des zweiten Haupttheils demselben Verfasser angehören, wie die des ersten, oder einem resp. mehreren anderen Propheten. Im ersten Theile finden sich Überschriften 1, 1. 7, 1, welche als den Propheten, an den das Wort Jehova's ergangen sei, den Sacharja (זְכַרְיָה, *Ζαχαρίας*, Zacharias) nennen, und als die Zeit die Regierung des Königs Darjavesch (Darius Hystaspis), das zweite und das vierte Jahr desselben, und es findet kein Streit darüber statt, dass ihm die sämmtlichen Aussprüche des ersten Haupttheiles angehören.

Der hier genannte Prophet war nach jenen Angaben ein Zeitgenosse des Serubabel und des Hohepriesters Josua, sowie des Propheten Haggai, mit denen er auch Esra 5, 1. 6, 14 zusammen genannt wird. Dort wird er als Sohn des Iddo bezeichnet, dagegen in unserm Buche 1, 1. 7 als (בְּרֶכְיָהוּ) בֶּן־בֶּרֶכְיָה בֶּן־עִדּוֹ.

[1]) V. 7 hat Luther das חמדת כל־הגוים übersetzt: „aller Heiden Trost", wie Hieron.: „desideratus cunctis gentibus". Es ist aber von den Schätzen der Völker gemeint, welche sie dem Tempel zuführen werden (vgl. 1. Sam. 9, 20).

Digitized by Google

Dieses nehmen ältere Ausleger, wie schon Hieronymus und Cyrill.: filium Berechjae, filium Iddonis, und suchen dann zu erklären, in welchem Sinne der Prophet zugleich als Sohn des Berechja und als Sohn des Iddo bezeichnet werden konnte. Aber so, wie es hier lautet, könnte es nur gemeint sein: Sohn des Berechja, des Sohnes des Iddo, so dass er also als Enkel des Iddo 552
bezeichnet würde, während er im Buch Esra der Sohn desselben heisst. Das Letztere liesse sich nun zwar wohl allenfalls durch die Annahme erklären, dass der Vater Berechja früher gestorben oder weniger bekannt gewesen wäre, als der Grossvater Iddo; so konnte es kommen, dass Sacharja öfters mit Ueberspringung seines Vaters nach seinem Grossvater Iddo, als dessen Sohn betrachtet und bezeichnet worden wäre. Doch verhält sich die Sache vielleicht noch etwas anders; worüber s. §. 226.

Hier erwähne ich noch, dass Neh. 12, 4 unter den Priesterhäuptern, welche mit Serubabel und Josua aus dem Exil zurückkehrten, ein Iddo genannt wird, und ib. V. 16 als dessen unmittelbarer Nachfolger ein Sacharja. Nicht unwahrscheinlich sind beide eben unser Sacharja und unser Iddo, sei es nun, dass der letztere des ersteren Vater oder Grossvater war. Es würde sich daraus ergeben, dass Sacharja aus priesterlichem Geschlechte war und als Priester oder eines der Priesterhäupter unter dem Hohepriester Jojakim (ib. V. 12), dem Sohne und Nachfolger Josua's, fungirte. Dazu stimmt gut, dass er 2, 8 sich als einen Jüngling (נַעַר) bezeichnet, also zur Zeit dieses Ausspruches, in den ersten Jahren des Darius Hystaspis, unter dem Hohepriester Josua, noch ziemlich jung gewesen sein muss.

Kein Streit ist nun darüber, dass diesem Sacharja die Weissagungen im ersten Theile des Buches, Kpp. 1—8, angehören. Sie fallen nach den Angaben 1, 1. 7. 7, 1 in die Zeit des wiederaufgenommenen Tempelbaues, vor der Vollendung des Baues, in die ersten Jahre des Darius Hystaspis.

Der Prophet ermahnt hier seine Volksgenossen, sich ernstlich zu Jehova ihrem Gott zu wenden, gegen den ihre Väter so oft ungehorsam waren, und mit allem Eifer sich der Gerechtigkeit und Frömmigkeit zu befleissigen; dann werde Jehova sie segnen und zahlreich ausbreiten; dann würden ihre Buss- und Fasttage, welche sie seit dem Exil zu begehen pflegten, in Freuden- und Festtage umgewandelt werden.

Es haben diese Aussprüche überhaupt in Beziehung auf sein Volk den Charakter tröstlicher Verheissungen; die Drohungen darin sind nur wider die Feinde des Bundesvolkes gerichtet, welche dasselbe seit so langer Zeit bedrückt hatten. Gleich dem Haggai preist auch Sacharja namentlich den Serubabel und den Josua, die Erbauer des Tempels, und verheisst ihnen göttlichen Segen; dem Josua setzt er [vgl. 6, 11 und dazu Ewald und Köhler]

Digitized by Google

zwei Kronen auf als Symbole der priesterlichen und der königlichen Gewalt, welche beide dereinst würden vereinigt werden in dem Sprosse (צמח, nach Jeremia), der da kommen und herrschen werde.

553 **Eingekleidet ist der Inhalt fast aller dieser Weissagungen in symbolische Bilder, die der Prophet in Gesichten schaut. Doch haben diese Bilder öfter etwas Unklares, nicht recht bestimmt Bezeichnendes; es ist der ganze Inhalt der Weissagung zu sehr im Allgemeinen gehalten und entbehrt nicht selten der Kraft und Lebendigkeit.**

§. 223 (246). **So unangefochten nun aber der erste Theil unseres Buches hinsichtlich seiner Abfassung durch den nachexilischen Sacharja ist, so streitig ist in neuerer Zeit, ob auch die in dem zweiten Theile, Kpp. 9—14 enthaltenen Weissagungen demselben Propheten angehören, oder einem resp. mehreren anderen Propheten, und zwar namentlich aus früherer Zeit.**

Die erste Veranlassung zu Zweifeln hat die Stelle Matth. 27, 9. 10 gegeben, wiefern dort unter Jeremia's Namen ein prophetischer Ausspruch citirt wird, welcher sich in den Schriften dieses Propheten nirgends findet, der aber mit Sach. 11, 12. 13 am meisten Verwandtschaft darbietet, so dass sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass der Evangelist an diese Stelle gedacht hat. Dieses war für den Engländer Mede († 1638) Veranlassung, dass er Sach. Kpp. 9—11 geradezu dem Jeremia beilegte; und ihm sind darin Whiston (1722) und andere seiner Landsleute gefolgt, wie auch Döderlein (1787), welche dasselbe auf sämmtliche 6 Kapitel ausdehnten. Später hat man sich für dieselbe Annahme, dass diese Kapitel nicht von demselben Propheten seien, wie die 8 ersten, weniger auf das neutestamentliche Citat gestützt, als auf innere Gründe; und in Deutschland ist in der genaueren Untersuchung und Begründung besonders vorangegangen: B. G. Flügge (Pred. im Hamburgischen † 1792) in einer anonym erschienenen Schrift „Die Weissagungen, welche den Schriften des Proph. Zacharias beigebogen sind", Hamburg 1788. Für dieselbe Vorstellung haben sich denn die meisten anderen kritischen Theologen der deutschen protestantischen Kirche erklärt, wie unter anderen G. L. Bauer, Augusti, Bertholdt, Eichhorn (Ausg. 4), Rosenmüller (Schol. ed. 2), de Wette (Ausg. 1—3), Hitzig, Ewald, Maurer, Knobel (Prophetismus), Bunsen (Gott in der Gesch. I. 449 ff.), Bleek (Ueber das Zeitalter von Sach. Kpp. 9—14, nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegeng dieser Aussprüche; in den Theol. Stud. und Krit. 1852. 2. S. 247—332), v. Ortenberg (die Bestandtheile des B. Sacharja. Gotha 1859) u. A. Andere dagegen haben auch in neuester Zeit sich in entgegengesetzem Sinne erklärt, wie namentlich Friedr. Burk. Köster (Meletemata critica et exegetica in Zachariae prophetae partem posteriorem, Cap. 9—14. Gött. 1818), Hengstenberg (Authentie des Daniel und Integrität des Sacharja. 1831. S. 361—388); de Wette (Ausg. 4 ff.),
554 Umbreit, Hävernick, I. D. Fr. Burger (Etudes exég. et. crit. sur le prophète

Digitized by Google

Zacharie. Strassb. 1841, p. 118 ff.), Stähelin (die messianischen Weissagungen des A. T. Berl. 1847, S. 125 ff. 173—177), Keil, [H. L. Sandrock (Prioris et posterioris Zachariae partis vaticinia ab uno eodemque auctore profecta. Breslau 1857. Vgl. Ewald's Jahrbb. IX, S. 164) und besonders Aug. Köhler in seinem Commentare] u. A.

Diejenigen Gelehrten aber, welche diese Weissagungen dem Sacharja, dem Verfasser des ersten Theiles absprechen, stimmen meistens auch darin überein, dass dieselben einer früheren vor-exilischen Zeit angehören, obwohl sie in der näheren Bestimmung der Zeit von einander abweichen. Rosenmüller und Hitzig (Stud. u. Krit. 1830, 1) setzten das Ganze in das Zeitalter Usia's; Bertholdt dagegen nimmt wenigstens zwei verschiedene Verfasser an, von denen der eine (Kpp. 9—11) im Zeitalter des Ahas geschrieben habe, der andere (Kpp. 12—14) kurz vor dem Babylonischen Exil unter Jojakim oder Jojachin. Ebenso Knobel, Bunsen, Ortenberg und im Allgemeinen auch Ewald und Hitzig (Ausg. 2 der „zwölf kleinen Propheten" 1852). Diese Ansicht halte ich auch in der Hauptsache entschieden für richtig, dass nämlich a) die sämmtlichen Weissagungen dieses Theiles nicht dem nach-exilischen Propheten Sacharja angehören, sondern einer früheren vor-exilischen Zeit; und b) dass Kpp. 9—11 einem früheren Zeitalter [nach Hitzig und Schrader der Zeit des Propheten Hosea oder der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts] angehören als Kpp. 12—14, jene dem Zeitalter der frühesten Propheten, deren Schriften sich uns erhalten haben, dem Zeitalter des Usia und Ahas, diese dem Zeitalter Jeremia's und dass sie daher auch wenigstens von zwei verschiedenen Propheten sein müssen.

Ich lege dafür überhaupt kein Gewicht auf das Citat bei Matthäus.

Wir können wohl als sicher ansehen, dass dieser Evangelist, indem er jene Stellen als einen Ausspruch Jeremia's anführt, nicht einer anderweitigen Ueberlieferung über den Ursprung der betreffenden Weissagung folgt, als welche seit der Sammlung der prophetischen Schriften bei den Juden gewiss die allgemein angenommene war, dass vielmehr die Nennung dieses Namens nur auf einer zufälligen Verwechselung von Seiten des Evangelisten, auf einem Gedächtniss- oder Schreibfehler beruht, wie denn auch aus der Beschaffenheit des Citates hervorgeht, dass ihm die Stelle nur nach einer dunklen Erinnerung kann vorgeschwebt haben.

Aber es sind entscheidende innere Gründe, welche uns nöthigen, die Weissagungen dieses Theils dem nach-exili- 555
schen Sacharja abzusprechen, und hauptsächlich wieder die-

Digitized by Google

selben, welche uns veranlasst haben, Jes. 40—66 und andere Weissagungen dieses Buches dem Jesaja abzusprechen, weil nämlich die geschichtlichen Verhältnisse, welche hier als gegenwärtig vorausgesetzt werden und an welche die Weissagung sich anschliesst, ganz andere sind, als in dem Zeitalter des Darius Hystaspis, dem die Weissagungen des ersten Theils angehören.

Dieses kann auch de Wette (Ausg. 4—6) nicht leugnen, und hat dabei die Ansicht aufgestellt, dass der spätere Prophet (Sacharja) hier mit Absicht für seine Aussprüche einen archaisirenden prophetischen Schematismus angewandt habe, um damit seinen Weissagungen die Hülle des Geheimnisses umzulegen. Wenn aber de Wette sagt, der Inhalt dieser Kapitel sei zum Theil räthselhaft, so ist dieses freilich sehr wahr, wenn man von der Voraussetzung der Abfassung im Persischen Zeitalter ausgeht: da ist der Inhalt meistentheils unbegreiflich; aber ganz anders [??] gestaltet es sich im Allgemeinen (wenn auch einzelnes Schwierige bleiben mag), wenn wir die wirkliche Abfassung in die Zeiten setzen, in welche wir durch die im Inhalt angedeuteten geschichtlichen Verhältnisse geführt werden. Dazu haben wir die einzelnen kurz zu betrachten.

I. Kpp. 9—11.

§. 224. (247). Dieser erstere Theil umfasst vier verschiedene Aussprüche: 1) Kp. 9; 2) Kp. 10; 3) Kp. 11, 1—3; 4) Kp. 11, 4—17.

1) Kapitel 9.

Dieser Ausspruch ist gerichtet wider verschiedene fremde Völker, besonders mehrere Nachbarstaaten des Israelitischen Volkes, welche mit Verderben bedroht werden, wobei aber in Beziehung auf die Philister verkündigt wird, dass bei ihnen der Götzendienst werde ausgerottet werden, und dass sie hinfort ein Eigenthum Jehova's sein sollen und mitten in Juda wohnen gleich den Jebusitern (V. 1—7). Dem Volke Jehova's aber wird verheissen, dass ihr Gott sein Haus in Zukunft schützen und es nicht mehr der Bedrückung preisgeben wolle; Jerusalem wird aufgefordert zu jubeln, da sein König daher kommen werde, gerecht und siegreich, sanftmüthig, auf einem Eselsfüllen reitend — wodurch er als ein Fürst des Friedens bezeichnet wird; dieser werde allen Krieg verbannen, aber gleichwohl das Regiment über das Land Israel im weitesten Umfange inne haben; wobei zugleich verheissen wird, dass Jehova die im Kerker schmachtenden Juden befreien und sie an einen sicheren Ort bringen werde (V. 8—12). Daran schliesst sich dann die weitere Verkündigung, dass Jehova sein Volk schirmen und sie stärken werde im Kampfe
556 gegen ihre Feinde, namentlich die Griechen (die Söhne Javan's), und sie herrlich werde im Lande sprossen lassen (V. 13—17).

Dass dieser Ausspruch nicht dem Persischen Zeitalter angehört, sondern einer viel früheren Zeit, nämlich der des Kö-

Digitized by Google

nigs Usia, darauf führt sowohl die Art und Weise, wie vom Bundesvolke, als, wie im Gegensatze hiergegen von den fremden götzendienerischen Völkern die Rede ist.

Was das Erstere betrifft, so geht besonders aus V. 10: „Und ich tilge Wagen aus Ephraim und Rosse aus Jerusalem, und getilgt wird der Kriegsbogen" deutlich hervor, dass neben Juda und Jerusalem, auch das Reich Israel noch bestand, als selbständiges Reich; vgl. auch V. 13.

Unter den Feinden des Volkes Jehova's werden Kp. 9, 1 ff. folgende genannt:

1) Das Land Hadrach, oder wahrscheinlicher: das Land Hadrach's und Damascus. Nach der Verbindung, worin beide V. 1 genannt werden, lässt sich schliessen, dass Damascus die Hauptstadt jenes Landes war; und da ist am natürlichsten, Hadrach als den Namen seines Fürsten [oder Gottes] zu fassen (s. Stud. u. Krit. 1852, S. 257 ff.); das Land wäre demnach das Damascenische Syrien. Wir können schon hiernach voraussetzen, dass dieses damals noch ein selbstständiges Reich bildete, mit einem eigenen Fürsten; und zwar können wir nach der Weise, wie die zweite Hälfte des Verses sich an die erstere anschliesst, annehmen, dass dasselbe damals sich gegen das Bundesvolk besonders feindselig gestellt hatte. Das Damascenisch-Syrische Reich ward nun aufgelöst in der ersten Zeit der Regierung des Judäischen Königs Ahas, durch den Assyrischen König Tiglat-Pilesar, 2. Kön. 16, 9; Rezin, der letzte König, ward damals durch die Assyrer getödtet. Seit der Zeit blieb Damascus den Assyrern unterworfen, wie nachmals den Chaldäern und dann den Persern; ein selbstständiges Reich hat es seitdem nicht wieder gebildet. So werden wir berechtigt, die Abfassung vor jene Auflösung des Damasc. Reiches zu setzen. [Vgl. Smith, Eponym Canon S. 63 zum J. 772. 765: expedition to Hadrach.]

2) Hamath (V. 2). Dieses Reich war zur Zeit Hiskia's vor Kurzem durch die Assyrer erobert und unterworfen (s. Jes. 10, 9; 36, 19; 37, 12 f.). So wie es hier genannt wird, werden wir veranlasst, vorauszusetzen, dass es noch einen eigenen selbständigen Staat bildete, was uns spätestens an das Zeitalter Jesaja's zu denken erlaubt.

3) Die Philister (V. 5—7). Als deren Hauptstädte werden dieselben vier genannt, wie Am. 1, 6—8 und darnach Zeph. 2, 4; Jer. 25, 20. Besonders zu beachten aber ist, dass es hier V. 5 heisst, aus Gaza werde der König umkommen; was nur dann als natürlich erscheint, wenn die Stadt damals noch 557
Sitz eines selbständigen Königs war, was im Zeitalter des Darius Hystaspis sicher nicht der Fall war.

Zu demjenigen, was sich aus diesen Stellen ergibt, stimmt nun auch dass V. 13 namentlich die Söhne Javan's als diejenigen genannt werden, gegen welche Jehova die Judäer und Israeliten erregen und waffnen wolle, und zwar, wie aus der Anschliessung dieses Verses an V. 12 zu erhellen scheint, weil sie Mitglieder des Bundesvolkes gefangen und von ihrer Heimath fern hielten. Es erinnert uns das an Joel 4, 6, woraus wir ersehen, dass im Zeitalter Joel's Phönicier und Philister an die (Insel-) Griechen Juden als Sklaven verkauft hatten (s. §. 212). Und so werden wir, wenn wir die aus den übrigen Stellen sich ergebenden Momente mit hinzunehmen, berechtigt, aus der Weise, wie

Digitized by Google

hier von den Griechen die Rede ist, zu schliessen, dass die Abfassung dieser Weissagung ziemlich gleichzeitig mit der des Joel fällt.

2) Kapitel 10.

Dieses Kapitel bildet einen besonderen Ausspruch. Der Prophet ermahnt das Volk, dass es mit seinem Gebete (um Fruchtbarkeit des Landes) sich nicht an die Theraphim und Wahrsager wenden solle, sondern an Jehova, dessen Zorn, eben aus Liebe zu seinem Volke, entbrannt sei wider dessen Hirten, der Juda verherrlichen und dem Hause Joseph's (Epraim) Sieg verleihen wolle; der die Ephraimiter zwar unter die Völker zerstreute, aber sie jetzt, da sie in der Ferne sein gedachten, zurückführen werde aus Ägypten und Assyrien in das Land Gilead und das des Libanon, sie zahlreich mehren und stärken, dagegen Assyrien und Ägypten beugen.

Der Inhalt dieser Weissagung führt in die Regierungszeit des Ahas, bald nach dessen Kriege mit Pekah und Rezin. Darnach würde die Abfassung derselben etwas später fallen, als die von Kp. 9, aber nicht um so viel später, dass nicht beide demselben Verfasser angehören könnten.

Aus dem Inhalte geht hervor:

a) zuvörderst (aus V. 11) dass zur Zeit der Abfassung Assyrien und Ägypten beides mächtige, selbständige Staaten waren, die sich dem Volke Jehova's feindselig bewiesen hatten, und von woher demselben fortwährend am meisten Gefahr drohte; schon dieses führt uns nicht in das Persische Zeitalter, sondern im Allgemeinen in das des Jesaja. Eben darauf führt der Umstand, dass hier (V. 10) Assyrien und Ägypten als die beiden Länder hervorgehoben werden, aus denen die zerstreuten Israeliten wieder sollen zurückgeführt werden; vgl. Jes. 11, 11; 27, 13; Hos. 11, 10 f.

b) Dass namentlich das Reich Israel schon sehr gelitten hatte, und viele
558 seiner Bewohner sich im Exil befanden (V. 6. 9 ff.).

c) Dass aber die Auflösung dieses Reiches durch Salmanassar noch nicht erfolgt war; denn da würde man ganz Israel oder Samarien als das Land genannt erwarten, wohin die Zerstreuten sollten wieder heimgeführt werden, nicht aber, wie V. 10, bestimmt das Land Gileads und des Libanons, den nördlichen Theil des Zehnstämmereiches. Dieses erklärt sich dagegen sehr gut, wenn wir annehmen, dass die Abfassung in die Regierungszeit des Ahas fällt, bald nach dem Kriege des Pekah und des Rezin gegen Juda, nachdem in Folge dessen die von Ahas herbeigerufenen Assyrer unter Tiglat-Pilesar, zugleich mit der Auflösung des Damascenisch-Syrischen Reiches, vom Reiche Israel die nördlichen und östlichen Districte abgerissen und deren Bewohner nach Assyrien fortgeführt hatten (2. König. 15, 29; 1. Chron. 5, 6. 26).

3) Kapitel 11, 1—3.

Diese 3 Verse hängen unmittelbar weder, wie Hofmann (Weissag. u. Erfüll. I. S. 316) will, mit dem Vorhergehenden zusammen, noch, wie Hengstenberg, Hitzig, Ewald und die meisten Ausleger, mit dem Folgenden, sondern

Digitized by Google

scheinen einen Ausspruch für sich zu bilden, wie es auch Flügge, Rosenmüller, de Wette, Knobel ansehen. Es ist darin die Rede von einer Zerstörung des Schmuckes des Jordans, der Cedern des Libanons und der Eichen Basans. Dieses wird meistentheils nur bildlich genommen, von dem Sturze mächtiger Helden oder ähnlich. Allein dann würde die Weise der Ausführung immer etwas sehr Unnatürliches haben.

Nach Vergleichung von Stellen, wie Jes. 37, 24 (2. Kön. 19, 23); Hab. 2, 17.; Jes. 14, 8, sind diese Verse sehr wahrscheinlich einfach als eine Wehklage zu nehmen, dass ein nordischer König den Libanon und Jordan ihres Schmuckes beraubte durch vielleicht ganz nutzlose Verheerungen, welche er in seinem Übermuth anrichtete, wie das nach jenen Stellen sowohl die Assyrer als später die Chaldäer scheinen gethan zu haben. Hier werden wir denn veranlasst, an einen Assyrischen König zu denken, da kein Grund ist, diesen Ausspruch in ein anderes und späteres Zeitalter zu setzen, als die beiden vorhergehenden, sowie den folgenden. Am wenigsten werden wir veranlasst, an das Persische Zeitalter unter Darius Hystaspis zu denken.

4) Kapitel 11, 4—17.

Eine parabolische Darstellung, welche manches Schwierige und Unklare darbietet, sich aber überhaupt nur erklärt bei Voraussetzung einer Abfassung ungefähr in demselben Zeitalter, auf welches wir Kpp. 9 u. 10 geführt wurden.

Die Darstellung bezweckt offenbar, es als göttlichen Rathschluss darzustellen, dass Jehova das Bundesvolk, da es sich der Führung seines Gottes nicht folgsam erweisen wolle und dieselbe gar nicht nach ihrem Werthe zu schätzen wisse, zur Strafe sich selbst überlassen werde; Jehova werde hinfort 559
sich weder um den Frieden zwischen den beiden Reichen, Juda und Israel, kümmern, noch auch die fremden Völker ferner abhalten, sein Volk zu beschädigen; er werde dasselbe gottlosen Hirten und Regenten übergeben, welche es nur aufzehren, aber auch selbst der gerechten Ahndung nicht entgehen werden.

Aus dem Ganzen ergibt sich deutlich, dass der Ausspruch einer Zeit angehört, wo noch beide Reiche, Juda und Israel, als Theile des Bundesvolkes neben einander bestanden; denn die Art und Weise, wie V. 14 von der Vernichtung der Brüderschaft zwischen Juda und Israel die Rede ist, würde sich nicht begreifen lassen, wenn damals eines dieser Reiche nicht mehr existirte. Aus V. 6 ergibt sich deutlich, dass das Volk noch unter der Herrschaft eigener Könige stand, und die

Digitized by Google

ganze Darstellung deutet auf eine Zeit hin, wo es durch schlechte Fürsten regiert ward, die sich um sein Wohl nicht kümmerten. Namentlich ist V. 8 zu beachten, wodurch wir in die anarchische Zeit nach dem Tode Jerobeam's II. in Israel geführt werden.

Der Prophet erzählt hier in einer symbolischen Darstellung, dass er drei Hirten in einem Monate getödtet habe. Dieses ist gewiss nicht, wie manche ältere und neuere Ausleger es gefasst haben, von dreierlei Klassen von Volksführern gemeint, sondern von drei Individuen, von drei bestimmten geschichtlichen Personen, die der Prophet als seinen Lesern bekannt voraussetzen konnte, so dass sie durch diese Bezeichnung von selbst darauf geführt wurden, und zwar von drei solchen Personen, welche dem Volke als oberste Häupter und Regenten vorstanden. Da führt uns denn diese Stelle auf eine sehr anarchische stürmische Zeit, wo die Fürsten des Reiches sehr schnell auf einander folgten; und mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich hier annehmen, dass es sich auf die Verhältnisse des Reiches Israel nach dem Tode Jerobeam's II. bezieht, wo in Juda der König Usia herrschte. Bei zweien jener drei Hirten hat der Prophet wohl gedacht an den nur 6 Monate regierenden Sohn Jerobeam's II., Sacharja, und an dessen Mörder Sallum, der nach 2. Kön. 15, 10. 13 f. sich der Regierung bemächtigte, aber nach Einem Monat wieder durch Menahem ermordet ward; bei dem dritten an einen anderen Usurpator, der sich um diese Zeit — sei es nach der Ermordung des Sacharja oder nach der des Sallum — an die Spitze des Reiches gestellt haben mag, aber sich nur kaum einige Wochen behauptete, und dessen Namen die geschichtlichen Bücher uns nicht nennen, wie sie denn in dem Berichte über die Verhältnisse des Reiches Israel in diesen Zeiten überhaupt sehr kurz und unvollständig sind.

Durch alles dieses werden wir veranlasst zu vermuthen, dass die Abfassung dieser Weissagung in die Regierungszeit
560 des Israelitischen Königs Menahem und die letzte Zeit des Judäischen Königs Usia fällt, also im Allgemeinen in dasselbe Zeitalter wie Kp. 9, jedoch etwas später. Keine Veranlassung aber ist, den Verfasser für einen anderen Propheten zu nehmen, als den Verfasser von Kp. 9 und auch wohl der beiden dazwischen liegenden Aussprüche.

§. 225 (248). Anders aber verhält es sich mit den folgenden Weissagungen

II. Kpp. 12—14,

deren Inhalt uns auch zwar veranlasst, sie in ein früheres Zeitalter zu setzen, als das des nach-exilischen Sacharja, aber in ein späteres, als Kpp. 9—11.

1) Kpp. 12, 1—13, 6, mit der Überschrift: „Ausspruch des Wortes Jehova's über Israel", ähnlich wie Kp. 9. Es ist eine

Digitized by Google

fröhliche Verheissung für Juda und Jerusalem, die in ihrer Ausführung manches Schwierige darbietet.

Es ist darin die Rede von einem künftigen Angriffe auf Jerusalem von Seiten der anderen Völker der Erde, wobei Jehova sich als der Erretter seines Volkes und seiner Stadt bewähren und die feindlichen Völker durch die Häuptlinge Juda's tilgen werde, auf solche Weise, dass sie, die Fürsten Juda's erkennen werden, wie von Jehova allein Stärke und Hülfe komme; dabei werde Jehova über das Haus David's und die Bewohner Jerusalem's einen Geist der Gnade und der tiefen Reue über die begangene Missethat ausgiessen und für sie eine Quelle aufthun, um sich von aller Sünde und Unreinigkeit zu reinigen, er werde allen Götzendienst im Lande ausrotten sowie alle Wahrsagerei und falsches Prophetenthum und werde Allen die Lust benehmen, als Prophet aufzutreten.

Dass dieser Ausspruch einem späteren Zeitalter angehört, als Kpp. 9—11, ergibt sich aus 12, 11, wenn man annimmt, dass bei der „Klage von Hadadrimmon im Thale Megiddo" die Trauerklagen über den Tod des Königs Josia gemeint sind; siehe 2. Kön. 23, 29 f.; 2. Chron. 35, 22—25. Dass die Auflösung des Reiches Israel schon geraume Zeit vorhergegangen war, dafür spricht auch, dass die Weissagung sich nur mit Juda und Jerusalem beschäftigt, diese aber so behandelt, als werde dadurch das ganze Volk Gottes umfasst, wie sie denn auch in der Überschrift als eine Weissagung über Israel bezeichnet wird. Auf der andern Seite aber werden wir auf eine Zeit vor der Auflösung des Reiches Juda und 561
der Zerstörung Jerusalems geführt.

Von Anfang an und durch den ganzen Ausspruch hindurch erscheint Jerusalem als die Hauptstadt eines selbständigen Reiches, als Gegenstand der kriegerischen Angriffe der anderen Völker, und vom Davidischen Hause regiert. Das Davidische Haus bezeichnet der Prophet als vor allem einer Busse und Reinigung bedürftig; und 12, 7 in der Verheissung des göttlichen Heiles für sein Volk hebt er hervor, dass Jehova zuerst den Zelten Juda's helfen werde (vor Jerusalem), damit nicht das Haus David's und die Bewohner Jerusalem's sich über (das übrige) Juda erheben. Sehr unwahrscheinlich ist, dass gerade der nach-exilische Sacharja sich so würde ausgesprochen haben, im Zeitalter des dem Davidischen Geschlechte angehörenden Persischen Statthalters Serubabel, den dieser Prophet vielmehr auf alle Weise zu empfehlen und zu erheben sucht; s. Kp. 4; vgl. Hagg. 2, 23. [1])

[1]) Schwierig ist die Deutung und Beziehung der Stelle 12, 10. Statt אֵלַי ist hier wohl auszusprechen אֵלָיו: „sie werden hinblicken auf den, welchen sie durchbohrt, und über ihn klagen u. s. w."; vgl. Joh. 19, 37; Offb. 1, 7, wo die Stelle in Beziehung auf den Erlöser angeführt und benutzt ist; doch bezieht es sich wahrscheinlich ursprünglich auf eine geschichtliche Thatsache, die der Prophet vor Augen hatte und als

Digitized by Google

Wir werden demnach veranlasst, an die letzte Zeit der Judäischen Könige, nach Josia, zu denken, an die letzten Jahre Jojakim's, die Regierungszeit Jojachin's oder die des Zedekia. Zu diesem Zeitalter des Jeremia stimmt auch noch Sach. 13, 2—6.

a) Nach 13, 2a scheint der Götzendienst noch im Lande nicht getilgt, gegen den wir auch den Jeremia, wie den Zephanja und Ezechiel im Kampfe finden, während sich dergleichen bei den aus dem Exil zurückgekehrten Juden zur Zeit Serubabel's nicht scheint gefunden zu haben, wie wir denn eine Polemik dagegen weder im ersten Theile unseres Buches finden, noch bei Haggai und Maleachi oder in den Büchern Esra und Nehemia. — b) Nach 13, 2b—6 müssen damals im Judäischen Lande viele Wahrsager und falsche Propheten ihr Wesen getrieben haben, mit denen wir gerade den Jeremia fortwährend im Kampfe finden.

562 2) Kpp. 13, 7—14, 21.

Dieser Abschnitt bildet eine besondere Weissagung. Falsch [?] ist, wenn Ewald [und Ortenberg] Kp. 13, 7—9 davon trennen und als Schluss der Weissagung Kp. 11 betrachten wollen. Der wesentliche Inhalt dieser Weissagung lässt sich darauf zurückführen, dass Jehova nach dem über sein Volk zu verhängenden läuternden Strafgerichte — wobei er Jerusalem den Feinden preisgibt, den König umkommen lässt und einen grossen Theil des Volkes der Gefangenschaft und dem Verderben übergibt — sich dieses Volkes wiederum annehmen und dessen Feinde, die fremden Völker, züchtigen werde, zum Theil dieselben vernichtend, die übrigen zu sich bekehrend, so dass sie in Gemeinschaft mit seinem Volke ihn verehren; dass dann in der Mitte des Volkes Gottes, in Jerusalem und Juda, Alles Jehova heilig sein, hinfort nichts Unheiliges und Unreines sich dort finden werde. Diese Gedanken sind hier auf sehr poetische Weise ausgeführt, nur theilweise etwas zu weit ausgedehnt, und die Art der Ausführung bietet für die unmittelbare Beziehung des Einzelnen manches Schwierige dar.

Zur Ermittelung der Abfassungszeit dieser Weissagung sind folgende Data zu beachten:

a) Aus 14, 5 ergibt sich, dass sie erst längere Zeit nach dem Tode Usia's verfasst ist; denn es wird dort auf den Schrecken des furchtbaren Erdbebens unter diesem Könige (Am. 1, 1) in solcher Weise hingewiesen, wie der Prophet sich wohl nicht würde ausgedrückt haben, wenn dasselbe erst vor nicht langer Zeit stattgefunden hätte.

seinen Lesern bekannt voraussetzen konnte, auf die Person eines Märtyrers, der vor Kurzem im Dienste des wahren Gottes ermordet war, so dass es sich in Beziehung auf die Ermordung Christi nicht als Vorhersagung, sondern nur als Typus betrachten lässt. Bunsen a. a. O. S. 451 f. bezieht es auf den Uria, Sohn des Semaja, der durch Jojakim ermordet ward (Jer. 26, 20—23); wenn diese Beziehung richtig wäre, könnte jedenfalls nicht Uria, wie Bunsen meint, selbst der Verfasser sein. [Vgl. Gött. G. A. 1877. S. 165 ff.]

Digitized by Google

Sie fällt b) nach der Auflösung des Zehnstämmereichs; dagegen c) vor die des Reiches Juda.

b) 14, 10a wird nach der richtigen Erklärung das Gebiet des Volkes Jehova's bezeichnet als von Geba bis Rimmon südlich von Jerusalem gehend. Geba war die nördlichste Grenzstadt vom Reiche Juda, so dass auf das Gebiet der 10 Stämme keine Rücksicht genommen ist; was uns schliessen lässt, dass dieses Reich nicht mehr bestand.

c) Dass dagegen das Reich Juda noch bestand, lässt sich schon nach dem Anfange der Weissagung nicht bezweifeln. Sie beginnt 13, 7 mit der Aufforderung Jehova's an sein Schwert, seinen Hirten und Genossen zu schlagen, auf dass die Heerde sich zerstreue. Hier lässt sich nicht wohl zweifeln, dass der Prophet bei jenem Hirten und Genossen Jehova's an den eben regierenden einheimischen König des Volkes gedacht hat, welcher, wie er bei der Versündigung des Volkes vor Allen betheiligt war, so auch bei dessen Bestrafung vor Allen getroffen werden sollte. So führt uns dieses daher auf eine Zeit vor der Auflösung des Judäischen Staates, als derselbe noch seine selbständigen einheimischen Könige hatte. Vgl. 14, 10, wo von den 563
Keltern des Königs die Rede ist[1]). Gegen die Abfassung im Zeitalter des Darius Hystapsis sprechen auch die Stellen 13, 8 f.; 14, 1 f., da man in dem Falle erwarten würde, dass der Prophet in der Androhung des durch die heidnischen Völker zu vollbringenden Strafgerichtes über Juda und Jerusalem eine Beziehung darauf würde genommen haben, dass die Stadt und das Volk durch ein Strafgericht solcher Art schon einmal und vor nicht so langer Zeit heimgesucht worden seien und nur so eben nothdürftig davon wieder hergestellt. Dergleichen findet sich aber durchaus nicht.

d) 14, 18 f. scheint vorausgesetzt, dass, wenn zur Zeit des Heiles auch die Heiden nach Jerusalem ziehen werden, um dort am Dienst Jehova's mit Theil zu nehmen, die Ägypter sich dagegen am meisten und zu ihrem eigenen Verderben sträuben werden. Es lässt sich hieraus mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass Ägypten sich damals besonders feindselig gegen das Bundesvolk zeigte. Und wenn wir das mit den übrigen Anzeichen, sowie mit der Stellung dieses Ausspruches hinter dem vorhergehenden zusammenhalten, so werden wir für denselben mit der grössten Wahrscheinlichkeit in das Zeitalter des Judäischen Königs Josia oder Jojakim geführt.

Es fällt diese Weissagung darnach etwas früher, als die vorige; aber es ist kein Grund zu bezweifeln, dass sie beide demselben Propheten angehören, der im Zeitalter Jeremia's

[1]) Nach Theol. Stud. u. Krit. 1852, S. 302 legt Bleek jedoch hierauf kein besonderes Gewicht, „da ein solcher Name sich als topographische Bezeichnung eines bestimmten Punktes in Jerusalem aus der früheren Zeit auch später bei der Wiederherstellung der Stadt könnte erhalten haben."

Digitized by Google

lebte und jedenfalls noch vor der Zerstörung Jerusalems schrieb. Die vier Weissagungen der ersten Hälfte dieses Theils (Kpp. 9—11) gehören aber wahrscheinlich der Zeit von Usia bis Ahas an, und zwar alle vier wohl demselben Propheten.

§. 226 (249). Dass diese Weissagungen verschiedener Propheten und verschiedener Zeiten mit einander und mit denen des nach-exilischen Sacharja zu einem Buche vereinigt sind, kann nur, wie der gleiche Fall beim Buche Jesaja, durch ein Versehen der späteren Sammler der prophetischen Schriften geschehen sein.

Man hat zwar gemeint, und namentlich Hengstenberg, bei Sacharja sei, dass mit seinen Weissagungen fremde Stücke vereinigt worden, um so weniger denkbar, da er mit den Sammlern des Kanons in demselben Zeitalter lebte,
564 und diese daher wissen konnten, was ihm angehörte. Allein die Sache steht doch nicht so. Die Sammlung der Nebiim und so auch der 12 kleinen Propheten ist, wenn wir den frühesten Termin annehmen, durch Nehemia besorgt, etwa gegen 80 Jahre nach Darius Hystaspis, unter welchem Fürsten Sacharja weissagte, zu einer Zeit, wo dieser Prophet gewiss nicht am Leben war. Es lässt sich daher wohl denken, dass die Sammler dem Sacharja mit seinen eigenen Weissagungen durch Versehen auch solche beilegen konnten, die einem anderen Propheten und einem anderen Zeitalter angehörten. So lange die Weissagungen eines Propheten noch einzeln im Umlaufe waren und noch nicht in einer geschlossenen Sammlung mit kanonischem Ansehen vereinigt, konnte es selbst schon innerhalb eines geringen Zeitraumes geschehen, dass Aussprüche von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten zusammengeschrieben und dann fortwährend als Schriften desselben Verfassers betrachtet wurden, wenn solche Aussprüche, wie wenigstens vielfach der Fall war, ursprünglich einzeln und ohne ausdrückliche Bezeichnung des Verfassers ausgegeben und auch später nicht von den Verfassern zusammengestellt waren.

Noch leichter würde sich in unserm Falle die Sache erklären, wenn etwa die wirklichen Verfasser dieser Weissagungen auch den Namen Sacharja geführt hätten, einen Namen, der im A. T. so häufig vorkommt.

Hier hat nun, was die erstere Hälfte dieser älteren Weissagung betrifft, Kpp. 9—11, etwas sehr Ansprechendes eine Vermuthung von Bertholdt, welche auch Gesenius (Jesaja I. 327 f.), Knobel Bunsen billigen, dass dieselben den Jes. 8, 2 (aus den ersten Jahren des Ahas) genannten Sacharja, Sohn des Jeberechjahu, zum Verfasser haben. Da dieser Jes. 8, 16 als ein Jünger Jehova's bezeichnet wird, so lässt sich wohl denken, dass er auch als Prophet kann wirksam und bekannt gewesen sein. Der Name Jeberechjahu ist anerkannt derselbe Name mit Berechjahu und Berechja, was Sach. 1, 1. 7 als Name des Vaters des nachexilischen Sacharja steht. Es würde daher dieser
565 Sacharja mit dem nach-exilischen Propheten nicht bloss selbst den gleichen Namen geführt haben, sondern auch sein Vater denselben Namen mit dem

Digitized by Google

Vater dieses letzteren; unter welchen Umständen es um so leichter geschehen konnte, dass schriftliche Weissagungen, welche jenem angehörten, diesem, als dem den Sammlern bekannteren, beigelegt wurden. Vielleicht aber verhält sich die Sache noch etwas anders. Wir haben gesehen, dass unser nachexilischer Sacharja Esra 5, 1. 6, 14 ein Sohn des Iddo heisst (vgl. Neh. 12, 16). Möglich wäre nun, und so sehen jetzt auch Knobel und Ortenberg die Sache an, dass er wirklich auch nicht ein Enkel, sondern ein Sohn des Iddo gewesen, und so auch in jenen Überschriften Sach. 1, 1. 7 ursprünglich bezeichnet wäre, das vorhergehende בן־ברכיהו aber erst durch den späteren Sammler aus einer Überschrift der Weissagungen jenes Zeitgenossen des Jesaja hinzugefügt wäre.

Was die zweite Hälfte betrifft, Kpp. 12—14, so möchte nicht unwahrscheinlich sein, was schon Bertholdt meint, dass die beiden darin enthaltenen Weissagungen in Handschriften schon früher mit Kpp. 9—11 vereinigt waren, ehe sie beide durch die Sammler der Nebiim mit Kpp. 1—8 in Verbindung gesetzt wurden.

Ob der Verfasser derselben jener Prophet Uria, Sohn des Semaja, ist (Jer. 26, 20—23), wie Bunsen meint, muss dahingestellt bleiben.

---

11. Das Buch Maleachi.

§. 227 (250). Die Schrift des Maleachi nimmt in der Sammlung der kleinen Propheten und der Nebiim überhaupt den letzten Platz ein und fällt auch sonder Zweifel der Zeit nach am spätesten.

Name des Verfassers: im Hebräischen מלאכי, im Titel des Buches und in der Überschrift 1, 1; LXX im Titel *Μαλαχίας*; Lateinisch Malachias; bei Luther nach dem Hebräischen Maleachi. Der Hebräische Name wird am wahrscheinlichsten erklärt als aus מלאכיה „Bote Jehova's" durch Abkürzung entstanden: worauf eben jene Griechische und Lateinische Form auch führt. 566
Ausserdem kommt der Name im A. T. nicht vor. Es ist aber selbst streitig, ob es wirklich ein Eigenname sei oder nur symbolische Bezeichnung des Urhebers als eines göttlichen Abgesandten, nach der Bedeutung: „Bote Jehova's" oder „mein Bote". Schon die LXX haben in der eigentlichen Überschrift statt ביד מלאכי *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ*. Darnach haben Einige über den Urheber des Buches die gleiche Ansicht gehegt, wie über den Haggai, wie wir aus Hieron. (ad. Hagg, 1, 13 und prooem. in Malach.) und Cyrill. Alex. (prooem. in Malach.) sehen; Andere haben es wenigstens so angesehen, dass der menschliche Verfasser dadurch nur auf symbolische Weise bezeichnet würde, so die Hebraei schon zur Zeit des Hieronymus, wie Targ. Jonath. ad 1, 1 (die an Esra denken, was auch Hieronymus selbst zu billigen scheint), und so später besonders Vitringa, Observatt. sacrae tom. II. p. 338 ff., Simonis

Digitized by Google

Onomasticon p. 298 und neuerdings Hengstenberg Christol. III. 583 ff.[1]). Doch die Form des Namens selbst lässt uns weit eher an einen wirklichen Namen denken, wie es auch bei weitem die meisten Ausleger fassen.

Ueber die Person des Propheten ist uns ausser seinem Buche Nichts bekannt. Das ist allgemeine Annahme, dass er der nach-exilischen Zeit angehört und geraume Zeit später fällt, als Haggai und Sacharja; und daran kann nach dem Inhalte seines Buches nicht gezweifelt werden. Der Tempel stand vollendet da (1, 10; 3, 1. 10). Die meisten Ausleger setzen ihn bestimmt in das Zeitalter Nehemia's, und Viele in die Zeit der zweiten Anwesenheit desselben in Judäa, also nicht vor dem 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus (433 v. Chr.)[2]). Es beruht dies darauf, dass Maleachi theilweise dieselben Gebrechen und Gesetzwidrigkeiten rügt, welche Nehemia bekämpft, und zwar (nach Neh. 13) namentlich, nachdem er im 32. Jahre des Artaxerxes, 12 Jahre nach seiner ersten Ankunft in Juda, sich wieder zum Persischen Könige begeben hatte und von dort nach Juda zurückgekehrt war; wie namentlich die Nachlässigkeit in der Entrichtung der gesetzlichen Zehnten zur Unterhaltung der Priesterschaft und der Leviten (Mal. 3, 8—10; Neh. 13, 10—12); sowie die eheliche Verbindung der Juden, namentlich der Priester, mit ausländischen Weibern (Mal. 2, 10. 11; Neh. 13, 23—30). Indessen ist das Zusammentreffen in diesen beiden Punkten nicht hinreichend, um mit Bestimmtheit gerade jene Zeit als die der Abfassung unseres Buches anzuerkennen. Mit Recht hat Hitzig bemerkt, dass die Weise, wie 1, 8 des
567 Statthalters in Juda Erwähnung geschieht, es nicht recht wahrscheinlich macht, dass es sollte zur Zeit der Statthalterschaft Nehemia's verfasst sein. Der Prophet macht dort den Juden zum Vorwurfe, dass sie unreine, fehlerhafte Thiere als Opfer darbrächten, und fragt sie, ob sie wohl wagen würden,

[1]) [Ewald hat seine frühere Ansicht (Gesch. des V. I., 2. Ausg. IV, S. 201 Anm. 1) aufgegeben und verwirft (Proph. III, S. 216) den Eigennamen, wie auch Nöldeke (Alttest. Litt. S. 214) thut; vgl. dagegen Köhler's Kommentar §. 1. Während Ewald daran festhält, dass unser Buch kurz nach der Wirksamkeit des Esra und Nehemia geschrieben sei, ist Hitzig von der Zeit nach 358 v. Chr. (Kleine Proph. 3. Aufl., S. 395) kürzlich (Gesch. des V. I., S. 306) in die „sieben Jahre des Bagoses, welche sich bis zum Jahre 374 erstrecken", zurückgegangen. Bunsen setzt Maleachi's Buch gegen 403 v. Chr., wogegen sich nicht mit Bleek ein triftiger Grund aus der Geschichte des Kanons entnehmen lässt.]

[2]) So Vitringa a. a. O. p. 333 ff., Jahn, Rosenmüller, Bertholdt, Hengstenberg, Hävernick u. Keil.

Digitized by Google

dergleichen dem Landpfleger darzubringen. Hier ist nun viel wahrscheinlicher, dass dieses damals ein Perser war, als dass es Nehemia[1]) war, nach der Weise, wie dieser 5, 14ff. sich rühmt, dass er vom Anfange seiner Statthalterschaft an nicht das Volk durch Annahme von Brod, Wein und Geld, wie die vorigen Landpfleger, beschwert habe. Darnach ist es wahrscheinlicher, was auch Maurer, Herbst, Ewald, Reinke (der Proph. Maleachi, S. 29—32) annehmen, dass unsere Schrift unter die Statthalterschaft eines anderen Persischen Landpflegers über Juda fällt, und zwar eines der Vorgänger Nehemia's. Wenn, [wie Bleek für erwiesen hält] Nehemia die Sammlung der Propheten veranstaltet hat, so kann unser Buch demnach nicht in spätere Zeit fallen; vielmehr wird auch durch dessen Aufnahme in die Sammlung eine etwas frühere Abfassung wahrscheinlich.

Der Prophet tritt hier übrigens wesentlich in derselben gesetzlichen Gesinnung auf, wie wir Esra und Nehemia wirken sehen.

Unter den Juden in Judäa herrschte viel Unzufriedenheit und Murren über die kümmerliche und gedrückte Lage, worin sie sich hier fortwährend befanden; mit dem geringen Ertrage der Äcker entschuldigen sie sich wohl, dass sie den Zehnten nicht an den Tempel gehörig entrichteten; die Priester aber scheinen sich erlaubt zu haben, manche bessere Thiere, die sie als Opfergabe empfingen, zu unterschlagen und statt deren schlechtere, fehlerhafte Thiere darzubringen; dabei fand denn noch anderes Ungebührliche Statt, Unterdrückung der Aermeren und andere Sündhaftigkeit. Deshalb bedroht der Prophet das Volk mit dem göttlichen Gerichte.

Die Schrift Maleachi's enthält mehrere Aussprüche, die sich jedoch nicht durch besondere Überschriften, sondern nur durch den Inhalt von einander scheiden, die aber wohl ohne Zweifel in der Folge, worin wir sie besitzen, geschrieben und zu derselben Zeit ausgegeben sind, so dass man es auch als eine Weissagung mit verschiedenen Absätzen betrachten kann.

Die einzelnen Aussprüche oder Abschnitte sind folgende:

1) Kpp. 1, 2—2, 9. Der Prophet sucht den Juden zunächst durch Vergleichung Israels und Edoms, das damals wüste und öde muss gelegen haben, 568
bemerklich zu machen, wie ungegründet es sei, wenn sie wähnten, Jehova liebe sie nicht, und knüpft daran eine streng gesetzliche Strafpredigt wider

[1]) [Dieser Schwierigkeit entgehen Nägelsbach (Herzog's RE. VIII, 754) Köhler (S. 22) und Schrader (de Wette 8. Ausg., §. 309 Anm. b) durch die Annahme, Maleachi habe zwischen Nehemia's erster und zweiter Statthalterschaft geweissagt.]

Digitized by Google

die Juden und namentlich die Priester, welche sich nicht scheuten, Jehova fehlerhafte Thiere als Opfer darzubringen; der Prophet weist den Stamm Levi auf seine ursprüngliche Bestimmung hin und droht, dass, wenn die Priester nicht ihrer Pflicht nachkommen würden, Jehova seinen Bund mit ihnen aufheben, sie mit Misswachs strafen und vor allem Volk verächtlich machen werde.

2) Kp. 2, 10—16. Züchtigung derer, a) die eheliche Verbindung mit fremden heidnischen Weibern eingingen, und b) die sich von ihrer (Israelitischen) Frau trennten. Vielleicht lag dem Propheten eben ein Beispiel vor, wo Jemand seine Jüdische Gattin verstossen hatte, um eine Ausländerin zu heirathen.

3) Kpp. 2, 17—3, 6. Gegen solche, welche, weil es dem Volke noch nicht ganz gut erging, wähnten, Frömmigkeit trage Nichts dazu bei, Jehova zu gefallen, und nimmer werde Gott zum gerechten Gerichte erscheinen. Ihnen verkündigt der Prophet, dass Jehova seinen Boten vor sich her sende, ihm die Wege zu bereiten, und dass plötzlich der Herr, wonach sie Verlangen hätten, erscheinen, in seinen Tempel eingehen werde, aber zugleich eine Läuterung anstellen unter dem Volke und namentlich unter den Söhnen Levi's und ein Gericht für alle Sünder und Frevler halten. Dann werde Jehova das Opfer Juda's und Jerusalem's wieder wohlgefällig sein wie in den Tagen der Vorzeit.

4) Kp. 3, 7—12. Rüge wegen nicht regelmässiger Darbringung der Zehnten, was als Betrug gegen Jehova bezeichnet wird und als Ursache, dass Jehova das Land mit Unfruchtbarkeit belege, während, wenn sie in Zukunft sich in deren Darbringung gewissenhaft beweisen würden, Jehova ihr Land segnen werde bis zum Ueberfluss.

5) Kp. 3, 13—24. Wiederum Bekämpfung derjenigen, welche sagten, es sei vergeblich, Jehova zu dienen und seine Gebote zu halten, da es den Übermüthigen und Frevlern viel besser ergehe; wie es sich anders verhalte, werde man am Tage Jehova's erfahren, der den Frevlern vernichtend sein werde, den Verehrern Jehova's aber, die das Gesetz Moses halten, ihren herrlichen Lohn geben; diesem Tage vorauf aber werde Jehova den Propheten Elia senden, dass er der Väter Herz zu den Söhnen wende und der Söhne Herz zu den Vätern, „damit ich nicht komme und das Land schlage mit dem Banne (חרם)."

Als messianisch kommt in dem Buche besonders 3, 1 in Betracht; doch ist dieses nicht, wie man es häufig gefasst hat, Ankündigung der Erscheinung einer menschlichen Persönlichkeit als des Messias und Heilandes, sondern der Herr ist von Jehova zu verstehen, der wieder, wie vormals auf der Bundeslade, seinen Sitz unter dem Volke Gottes aufschlagen werde, zur Zeit, wo Er das sondernde und läuternde Gericht halten
569 wolle, dem Er zur Bereitung der Herzen des Volkes einen Propheten wie Elia voraufsenden werde; worüber siehe auch 3, 24.

Digitized by Google

[Ueber die Eigenthümlichkeiten der Redeweise Maleachi's vgl. Köhler S. 25 f. und M. Sänger, Maleachi. Eine exegetische Studie. Jena 1867.]

12. Das Buch Jona.

§. 228 (251). Das Buch Jona unterscheidet sich von den übrigen Schriften der Sammlung der kleinen Propheten dadurch, dass es rein erzählend [1]) ist. Es kann in diese Sammlung auch nur aufgenommen sein, weil die Hauptperson der Erzählung ein Prophet ist, dessen Benehmen als Prophet darin vorgeführt wird. Dieser ist ein Jona (יוֹנָה), Sohn eines Amitthai, 1, 1. Beide Namen kommen im A. T. nicht weiter vor, ausser — in gleicher Verbindung — 2. Kön. 14, 25, wo es heisst, der Israelitische König Jerobeam II. habe die Grenze Israels wieder hergestellt von der Gegend von Hamath bis an's Meer der Ebene (d. i. bis an's todte Meer) nach dem Worte Jehova's, des Gottes Israels, das er geredet durch seinen Knecht Jona, Sohn des Amitthai, den Propheten, der von Gath-Hepher war (einer Stadt im Stamme Sebulon). An diesen Jona haben wir nun ohne Zweifel auch bei dem in unserm Buche auftretenden Propheten zu denken. Von ihm muss es also Weissagungen solchen Inhalts gegeben haben, wie jene Stelle andeutet, sei es schriftlich vorhandene oder bloss mündlich überlieferte, wahrscheinlich das Erstere. Jedenfalls haben sie sich uns nicht erhalten [2]). Wahrscheinlich lebte Jona zur Zeit des Israelitischen Königs Jerobeam's II. selbst, sicher nicht später, und darnach nicht später, als die ältesten Propheten, deren Schriften sich uns erhalten haben, und war wohl im Reiche Israel thätig, wo er auch geboren war.

Von diesem Propheten wird in unserem Buche Folgendes erzählt. Es erging an ihn der Befehl Jehova's, nach der Stadt Ninive zu gehen, um wider sie zu predigen, da ihre Bosheit zu Gott emporgestiegen sei. Der

[1]) [Ueber die Prophetensage von Jona vgl. Ewald's Propheten III, S. 233 ff. und Nöldeke, Alttest. Lit., S. 72 ff.; über die Abhängigkeit unseres prophet. Sagenschreibers von gewissen Psalmen vgl. Ehrt, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters, S. 39 ff.]

[2]) Unhaltbar ist die Ansicht von Hitzig (Des Proph. Jonas Orak. üb. Moab. Heidelb. 1831. 4., u. der Proph. Jesaja. 1833), dass die dort bezeichnete Weissagung das Orakel über Moab Jes. 15. 16. sei. [Vgl. de Wette, 8. Ausg., §. 256 Anm. c.]

Digitized by Google

Prophet hatte nicht Lust, diesem Befehle Folge zu leisten, und zwar — nach 4, 2 — weil er besorgte, die Niniviter möchten auf seine Predigt Busse thun,
570 und Jehova dadurch sich veranlasst finden, sich dieser Stadt wieder zu erbarmen. Er verliess deshalb, um sich dem Bereiche der Macht Jehova's, des Gottes Israels, zu entziehen, dessen Land, und bestieg zu Joppe ein Schiff, um nach Tarsis zu gehen. Auf dem Meere aber erregte Jehova einen heftigen Sturm; um zu erfahren, um wessentwillen derselbe über sie verhängt sei, warfen die Schiffsleute das Loos; dieses fiel auf Jona, der sich auch selbst als schuldig erkannte und sie aufforderte ihn ins Meer zu werfen; dieses thaten sie denn zuletzt, mit Gebet zu Jehova, worauf alsbald das Meer ruhig ward; die Schiffsleute aber überfiel Furcht vor Jehova, dem sie Opfer und Gelübde weiheten (Kp. 1). Jehova liess dann einen grossen Fisch kommen, der den Jona verschlang; in dessen Leibe war der Prophet drei Tage und drei Nächte (2, 1); in diesem Zustand richtete er an Jehova ein Dankgebet wegen erfahrener Errettung aus grosser Lebensgefahr (2, 2—10). Darnach spie der Fisch ihn auf Jehova's Befehl aus an's Land (2, 11). Dem jetzt von neuem an ihn ergehenden Befehl, zur Predigt nach Ninive zu gehen, leistete er ohne Zögern Folge. Er verkündete der Stadt, dass sie binnen 40 Tagen werde gänzlich zerstört werden. Die Niniviter bewiesen sich alsbald ohne Ausnahme gläubig, riefen einen Fasttag aus und legten Trauerkleider an; der König selbst stand von seinem Throne auf, hüllte sich in Sack und Asche, und erliess ein Edict, dass weder Menschen noch Thiere etwas geniessen sollten; Alle, Menschen und Thiere, sollten Sacktuch anthun; sie sollten inbrünstig zu Gott flehen und jeder von seinem bösen Wandel ablassen; vielleicht werde Gott von seinem Zorn ablassen und das Verderben von ihnen wenden (3, 1—9). Diese ernste Busse der Niniviter bestimmte Gott denn auch, das Verderben nicht über die Stadt ergehen zu lassen (3, 10). Jona aber ward über diese Langmuth Jehova's höchst unmuthig, worauf Jehova ihm blos erwiderte: „Ist's recht, dass du dich so entrüstest?" (4, 1—4). Jona errichtete sich darauf ausserhalb der Stadt eine Hütte, um den weiteren Verlauf mit der Stadt abzuwarten; er vergass hier seinen Unmuth aus Freude über den Schatten, den ihm eine von Gott Jehova angeordnete Pflanze brachte (4, 5. 6). Als aber Gott in der Nacht den Baum durch einen Wurm stechen liess, dass er verdorrete, und er am Morgen einen schwülen Ostwind sandte, und die Sonne dem Jona aufs Haupt stechen liess, sank dieser kraftlos dahin, wünschte sich den Tod und meinte auch, von Jehova befragt, er habe allen Grund, über den Untergang des Wunderbaums unmuthig zu sein (4, 7—9). Da machte Jehova ihm bemerklich, wie Unrecht er habe, wenn er, der es sich leid sein lasse um einen Baum, mit dem er weiter keine Mühe gehabt habe, der wie in einer Nacht entstanden, so in einer Nacht vergangen sei, — es Jehova verarge, dass er Erbarmen habe mit einer Stadt wie Ninive, mit mehr als 12 Myriaden Menschen, welche nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen, und so vielen Thieren. Mit dieser Rede Jehova's an Jona schliesst das Buch.

571 **§. 229 (252). Sehr verschieden sind die Ansichten, besonders in neuerer Zeit, über den Ursprung des Buches, seinen ge-**

Digitized by Google

schichtlichen Gehalt und Zweck[1]). Die in früherer Zeit gewöhnliche Ansicht war die, dass das Buch einen rein geschichtlichen Bericht über Begebenheiten aus Jona's prophetischer Wirksamkeit enthalte und auch von diesem Propheten selbst verfasst sei. Diese Ansicht ist in beiderlei Beziehung auch neuerdings noch von mehreren Gelehrten geltend gemacht worden[2]). Es würde dann dieses Buch nach 2. Kön. 14, 25 zum wenigsten den ältesten der uns erhaltenen prophetischen Schriften gleichzeitig sein, wahrscheinlich die älteste von allen. Doch ist zu der Annahme, dass Jona selbst das Buch geschrieben habe, gar keine Veranlassung vorhanden; nicht nur ist von Jona in demselben immer in der dritten Person die Rede, sondern es findet sich auch nicht die leiseste Andeutung, dass der Verfasser für den Propheten selbst wolle gehalten werden.

Andere haben sich daher auch ohne Rücksicht auf Verfasser und Abfassungszeit für den rein geschichtlichen Charakter des Buches ausgesprochen[3]). Aber als rein geschichtlich betrachtet,

[1]) Vgl. Peter Friedrichsen, Krit. Übersicht der versch. Ansichten v. d. B. Jonas [Altona 1817] 2. Ausg. Lpz. 1841. — G. F. Jäger, Ueb. d. sittlich-relig. Endzw. d. B. Jonah etc. Tüb. 1840 (Besond. Abdr. aus d. Tüb. Zeitschrift f. Theologie 1840).

[2]) So namentlich von Hävernick (in d. Ev. K.-Z. 1834 No. 27 ff., und Einl. in das A. T.); ferner Delitzsch (in Rudelbach und Guericke's Zeitsch. f. luth. Theologie 1840. Heft 2), M. Baumgarten ebendas. 1841. Heft 2), Keil [O. Wolff, Ztschr. für luther. Theol. 1866. S. 426 Anm].

[3]) So Sack (Christl. Apologetik Ausg. 2. S. 345 f.), Welte (in Herbst's Einl. II., 2. S. 125—142, welcher Abschnitt ganz vom Herausgeber ist. Franz Kaulen, Librum Jonae prophetae exposuit. Moguntiae. 1862. 8. [Dazu bemerkt Kamphausen in der 3. Aufl. S. 572: Verdient auch die Vorsicht Anerkennung, mit welcher einzelne Apologeten sich vor der Behauptung, dass Jona selbst der Verfasser sei, sehr hüten, so erhebt sich doch die Frage nur desto stärker, auf welchen Rechtstitel hin man dem Buche einen rein geschichtlichen Charakter zuschreiben dürfe. Wenn Luther meinte, Jedermann würde die seltsame Schifffahrt des Jona für ein Mährlein halten, wo sie nicht in der Schrift stünde, so ist darauf zu erwidern, dass der rein geschichtliche Charakter des ebenfalls im Kanons befindlichen Buches Hiob schon längst nicht mehr als Glaubensartikel betrachtet wird. Warum gilt denn noch heute Vielen, die Apologeten sein wollen, während sie unbewusst den Gegnern des Christenthums in die Hände arbeiten, der wesentliche Inhalt des Buches Jona als Geschichte, obgleich nicht nur der Zweck dieses Buches offenbar kein geschichtlicher ist, sondern auch die Farben von Seiten des Verfassers, grade wie im Buche Daniel, stark genug aufgetragen sind, um jenes Missverständniss für einen Kritiker unmöglich zu machen? Der Grund für diese befremdliche Erscheinung liegt einzig und allein in der dogmatischen Befangenheit derer, die sich durch die bekannten Worte Christi über das den Ninivitern in der Person des Jona gegebene

Digitized by Google

bietet der Inhalt des Buches Jona unüberwindliche Schwierigkeiten dar.

Für mich besteht die Hauptschwierigkeit in der Unwahrscheinlichkeit, die es für den unbefangenen Leser nothwendig haben muss, dass die sämmtlichen Bewohner einer so ungeheuren Stadt, wie Ninive geschildert wird, alsbald auf die Busspredigt eines ihnen fremden Mannes von einem fremden Volke sollten dergestalt in sich gegangen und zu so ernstlicher Busse bekehrt worden sein, wie hier geschildert wird, vom Könige bis zum Geringsten im Volke; wozu noch kommt, dass sich in der Geschichte dieses Volkes auch nicht die geringste Spur einer solchen Begebenheit und der Folgen derselben findet. Wenn sich die Sache so, wie hier erzählt wird, ereignet hätte, würde man durchaus erwarten, dass sie auch irgend einige bleibendere Folge würde gehabt haben, dass der König und wenigstens ein Theil des Volkes dadurch
572 zur Erkenntniss und Anerkennung des wahren, lebendigen Gottes geführt worden wäre, und dass auch der Prophet, nachdem er einmal sein Unrecht erkannt, würde bemüht gewesen sein, diese Erkenntniss im Volke weiter zu fördern. Davon ist aber weder in unserem Buche irgend eine Andeutung, noch in der folgenden Geschichte der Assyrer eine Spur. Sie erscheinen fortwährend als Götzendiener, trotzend auf die Macht ihrer Götzen, und Jehova wie die Götter anderer Völker überhaupt verachtend; wie z. B. sich deutlich Jes. 37, 10 ff. zeigt; vgl. V. 23 f.; 10, 10 ff. Aber auch davon abgesehen spricht die Vergleichung der späteren Propheten dagegen, welche gegen Assyrien und Ninive weissagen, wie Jesaja, Nahum, Zephanja. Wäre diesen etwas darüber bekannt gewesen, dass ein älterer Israelitischer Prophet dort vor nicht sehr langer Zeit auf solche und wenigstens für den Augenblick so gewaltige und erfolgreiche Weise wirksam gewesen wäre, so würden wir wohl erwarten, dass sie in ihren Weissagungen darauf irgend hingedeutet hätten, was aber nicht im Entferntesten der Fall ist. Sicher ist auch nicht, wie Hävernick S. 344 behauptet, Ez. 3, 5. 6 eine Beziehung auf dieses Ereigniss.

Sehr auffallend erscheint auch, unter Voraussetzung des geschichtlichen Charakters des Buches, dass in demselben von dem Assyrischen Könige, unter dem sich dieses begeben habe, und der zu einer so ernsten Busse mit Anerkennung des wahren Gottes soll bekehrt worden sein, nicht einmal der Name genannt ist, noch sonst etwas über seine Person angeführt, was bei einer geschichtlichen Begebenheit doch gewiss von grossem Interesse gewesen wäre. So bietet die Erzählung auch noch andere Unbestimmtheiten dar, wo man bei einem rein geschichtlichen Charakter und zumal bei der Aufzeichnung derselben durch einen Augenzeugen und Haupttheilnehmer wohl bestimmtere Angaben erwarten würde; z. B., an welchem Orte Jona wieder ans Land gekommen sei, was in der späteren Zeit mit ihm geworden sei, besonders — was schon vorher bemerkt worden ist — in welches Verhältniss er nach der ihm gewordenen göttlichen Weissagung weiter zu den Ninivitern getreten sei.

Zeichen gebunden erachten, anstatt zu bedenken, wie eine historisch-kritische Frage dieser Art, dass ich einen Ausdruck von H. A. W. Meyer (zu Matth. 22, 43) gebrauche, „nur in die Sphäre der individuellen menschlichen Bildung Jesu treten konnte, welche im Allgemeinen das Gepräge seiner Zeit und Volksthümlichkeit tragen musste."]

Digitized by Google

Dazu kommen denn andere Umstände, welche in der Erzählung selbst nicht geringe Schwierigkeiten verursachen, wovon ich nur das Eine hervorhebe, dass Jona nicht nur im Bauche eines Fisches drei Tage und drei Nächte sollte verweilt haben und darauf von demselben wieder lebendig ausgespieen sein, sondern dass er auch in diesem Zustande, noch im Leibe des Fisches, sollte einen Psalm gedichtet haben. Lässt sich auch annehmen, dass ein Mensch eine Zeitlang im Bauche eines Seethieres leben könne, und wollten wir auch zugeben, dass durch göttlichen Beistand dieses sich hätte auf dreimal 24 Stunden ausdehnen können, so lässt sich doch schwerlich denken, dass dieses ein Zustand mit vollem. klarem Bewusstsein, und der Prophet in demselben aufgelegt gewesen sein könnte, Lieder zu dichten. Am wenigsten konnte diese Lage vom Propheten wie der Zustand einer vollendeten Errettung empfunden werden, wie es in dem Liede 2, 3—10 erscheinen würde, was auf die Lage des Propheten auf keine Weise passend erscheint, da es nicht Gebet um Errettung ist, sondern Danksagung für erfahrene Erlösung. Ganz gegen den Wortlaut der Erzählung aber ist, wenn manche es haben so ansehen 573
wollen, als ob das Danklied vom Propheten gedichtet und gesungen sei, nachdem der Fisch ihn ausgeworfen hatte; denn ausdrücklich heisst es V. 2, Jona habe dieses aus dem Bauche des Fisches heraus gebetet, was, da unmittelbar vorher von seiner Verschlingung und Aufbewahrung in demselben die Rede ist, nur gemeint sein kann, während er sich im Bauche des Thieres befand; und es wird auch erst nach der Mittheilung des Liedes V. 11 erzählt, der Fisch habe auf Jehova's Befehl den Jona ans Land gespieen..

Der Zweck des Buches ist aber auch gar kein geschichtlicher, sondern ein rein didaktischer.

Hätte das Buch wirklich eine geschichtliche Tendenz, so müssten wir nothwendig annehmen, dass die Erzählung erst in späterer Zeit nach einer ungenauen und theilweise entstellten Ueberlieferung über den wirklichen Hergang der Thatsachen niedergeschrieben wäre. So ist es auch von manchen Auslegern angesehen worden, auch noch von Bunsen (Gott in der Gesch. I. 349 ff.), die sich denn zum Theil bemüht haben, das eigentlich Thatsächliche festzustellen und von den Ausschmückungen und Zusätzen zu sondern. Doch würden wir darauf, wenn überhaupt die Tendenz der Erzählung eine geschichtliche wäre, Verzicht leisten müssen, da es uns an Mitteln fehlen würde, eine solche Sonderung mit irgend einiger Sicherheit zu bewerkstelligen. Aber theilweise dieselben Gründe, welche gegen die rein geschichtliche Auffassung der Erzählung geltend gemacht sind, machen es auch unwahrscheinlich, dass der Verfasser überhaupt eine geschichtliche Tendenz sollte gehabt haben; denn man würde dann nothwendig erwarten, dass er mehrere Umstände näher bestimmt und namentlich die Geschichte über Jona's Verhältniss zu den Ninivitern weiter würde verfolgt und nicht bei einem für die Geschichte so wenig abschliessenden und befriedigenden Punkt würde abgebrochen haben. Dieses findet dagegen seine befriedigende Erklärung, wenn wir annehmen, dass der Zweck des Verfassers ein rein didaktischer war, indem er gewisse sittlich-religiöse Wahrheiten bei seinem Volke zur Anerkennung bringen wollte; denn dann brauchte er die Erzählung nicht weiter fortzuführen, als bis er diese

Digitized by Google

Wahrheiten hatte hervortreten lassen. Da gibt aber gerade der Ausspruch Jehova's an Jona 4, 9 ff. einen sehr guten Abschluss, da darin eine wesentliche Wahrheit auf so eindringliche Weise hervorgehoben ist.

Von den Jüdischen Auslegern ist der didaktische Zweck des Buches schon von Qimchi ad 1, 1 (vgl. de Wette, 8. Ausg., §. 291 i) geltend gemacht worden. Von christlichen Auslegern hat namentlich zuerst Semler (Apparatus ad liberal. V. T. interpr. p. 271) diesen Gesichtspunkt hervorgehoben, indem er das Ganze als eine didaktisch-moralische Dichtung betrachtet; so nach ihm J. D. Michaelis, Herder und viele Andere, auch Hengstenberg (Christol. Ausg. 2. I. 467—474).

[Übrigens hält Hengstenberg die Geschichtlichkeit des Inhaltes, die er in seiner Weise unbewusst untergräbt, natürlich entschieden fest und behauptet: „Die Mission hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern die Absicht ist die, gewisse Wahrheiten in's Licht zu stellen und in der Form der Thatsache Zukünftiges zu weissagen. Die guten Regungen bei dem Schiffsvolk, die Busse der Niniviten führen offenbar zu gar keinem bleibenden Resultat. Wenn es auf etwas Anderes abgesehen war als Zukünftiges abzubilden, so wäre der Prophet besser zu Hause geblieben. Eine unscheinbare Thätigkeit in irgend einem Winkel des Bundesvolkes würde lohnender gewesen sein.“ Gewiss nöthigt uns die Aufnahme des antiparticularistischen Büchleins in den Kanon zu der Annahme, dass die Juden schon sehr früh das Buch, dessen Held der geschichtliche Prophet Jona ist, selbst als geschichtlich betrachtet haben. Aber die Annahme eines solchen Irrthums, die nicht von ferne den Vorwurf eines sittlichen Mangels einschliesst, ist für den unbefangenen Geschichtsforscher unserer Tage ganz unbedenklich, da er einerseits von den Menschen des Alterthums unmöglich die Anwendung einer bekanntlich noch sehr jungen Wissenschaft fordern kann und andererseits eine ganze Menge von historisch-kritischen Fragen kennt, über welche die Juden und Kirchenväter die irrigsten Ansichten hegten. Trotz der Bemerkung Keil's, dass das ganze Alterthum mit Ausnahme der ungläubigen Heiden, die ihren Spott über das Buch Jona ausgegossen, dasselbe als Geschichtserzählung hingenommen habe, ja dass erst durch das Aufkommen des Deismus, Naturalismus und Rationalismus die Sache in der christlichen Kirche anders geworden sei, müssen alle unbefangenen Forscher den alten Irrthum um so entschiedener verwerfen, als das Beginnen der reactionären Ausleger nicht nur die heutige Theologie unter den wissenschaftlich gebildeten Christen lächerlich und verächtlich zu machen droht, sondern auch das Christenthum selbst in den weitesten Kreisen leider der Verachtung und dem Hohne preisgiebt.] ,

Fragen wir nun noch näher nach dem Zwecke des Verfassers, welche Wahrheiten es hauptsächlich seien, die er gel-
574 tend machen wolle; so wird dies zwar auf verschiedene Weise bestimmt, aber hier kann im Allgemeinen kein Zweifel sein, dass er darauf ausgeht, dem beschränkten religiösen Partikularismus entgegenzuwirken, wie er in der Masse der Juden herrschend war, der Vorstellung, als ob Jehova, der einige,

Digitized by Google

wahre, von ihnen verehrte Gott, eben nur ihr Gott sei, seinen Wohnsitz nur in ihrem Lande habe und nur ihr Volk mit väterlicher Liebe umfasse, und als ob es recht sei, gegen alle anderen Völker schon als solche eine feindselige Gesinnung zu hegen und statt ihrer Bekehrung nur ihr Verderben zu wünschen [1]). Jona, der Israelitische Prophet, erscheint hier als der Repräsentant einer solchen Gesinnung und Anschauungsweise. Der Schriftsteller lässt dieselbe hier hervortreten: a) schon in der ersten Weigerung Jona's, als Bussprediger nach Ninive zu gehen, deren Grund der Prophet 4, 2 angibt; b) in dem Wahne des Propheten — von dem es freilich auch wenig wahrscheinlich ist, dass wirklich ein Prophet Gottes ihn in dieser Gestalt könnte gehegt haben — dass er, indem er das Israelitische Land verlasse und übers Meer fliehe, dem Bereiche der Macht Jehova's entgehen werde; und c) in seinem Unmuthe über die wegen der Bekehrung der Niniviter von Gott beschlossene Zurücknahme des angedrohten Strafgerichts und Erhaltung der Stadt. Im Gegensatze hiergegen macht unsere Erzählung geltend, wie Jehova den Widerspenstigen überall zu finden wisse, wie seine Wirksamkeit nicht auf das Land Israel beschränkt sei, und vornehmlich, dass er sich als einen barmherzigen Gott nicht bloss gegen das Volk Israel beweise, sondern auch gegen andere Völker, wenn sie ihre Sünde bereuen und in Busse sich zu ihm bekehren. Auf schöne, ergreifende Weise ist diese Wahrheit gerade am Schlusse des Buches hervorgehoben 4, 4. 9—11. Man kann wohl sagen, dass in keinem Buche des A. T. die allumfassende Vaterliebe Gottes, welche die Person und das Volk nicht ansieht, sondern sich Aller erbarmt, die zu ihm sich bekehren, auf eine so eindringliche und dem Christlichen so nahe kommende Weise hervorgehoben ist, wie in diesem Buche.

§. 230 (253). Was aber das geschichtliche Substrat der Erzählung betrifft, so ist allerdings möglich, dass der Verfasser in der Überlieferung Etwas vorfand, woran er sich angeschlossen

[1]) [Abweichend Riehm, Stud. u. Krit. 1862. S. 413 f.: Der praktische Zweck des Büchleins ist, zu einem richtigen Verhalten zu den prophetischen Drohungen Anleitung zu geben; man soll dieselben respectiren als Worte Gottes, die der Prophet selbst wider seinen Willen verkündigen muss; aber man kann auch ihrer Erfüllung vorbeugen durch Busse, und man hat, wenn dies geschehen ist, keinen Anstoss daran zu nehmen, dass sich das Gotteswort nicht erfüllt.]

Digitized by Google

575 hat. Es ist wenigstens eine geschichtliche Person, die eines älteren Propheten, welche er hier auftreten lässt. Was ihn aber veranlasst hat, gerade die des Jona zu wählen, ob dazu in der überlieferten Geschichte über ihn oder in den etwa von ihm noch vorhandenen Weissagungen eine bestimmte Veranlassung war, oder ob dieseWahl eine ganz freie war, können wir nicht wissen, da sich über das Leben und Wirken dieses Propheten ausser unserm Buche nichts erhalten hat als jene kurze, hierüber keinen Aufschluss gebende Notiz 2. Kön. 14, 25.

Die Stelle Tobi 14, 4, wo nach der Griechischen Bearbeitung des Buches (aber nicht nach der Lateinischen) Tobi sagt: Ich glaube, was der Prophet Jona über Ninive geredet, dass es werde zerstört werden", bezieht sich ohne Zweifel nur auf den Inhalt unseres Buches, obwohl auf eine ungeschickte Weise, und gehört ohne Zweifel auch nur dem Griechischen Bearbeiter des Buches Tobi an.

Was das Verweilen und die Erhaltung Jona's im Bauche des Fisches betrifft, nachdem er von Joppe aufs Meer gefahren war, so haben verschiedene neuere Ausleger, wie Gesenius, de Wette, Rosenmüller, Friedrichsen u. A. dafür zwei Griechische Mythen als Parallelen angeführt und einen Zusammenhang unserer Erzählung mit denselben angenommen, nämlich

a) den Mythus von Herkules, welcher die Hesione, Tochter des Trojanischen Königs Laomedon, die an einen Felsen angebunden war, um einem das Land verwüstenden Seeungeheuer (κῆτος) zur Beute zu dienen, befreite, indem er dasselbe tödtete. So findet sich der Mythus bei Diod. Sic. IV. 42, Apollod. II. 5. §. 9—12, Ovid. Metam. XI. 217; und in dieser Gestalt bietet er für unsere Erzählung wenig oder gar keine Vergleichungspunkte dar. Erst bei späteren Schriftstellern, wie in Lykophron's Cassandra 33 ff. — welche Schrift aber (nach Niebuhr) wahrscheinlich erst aus dem 2. Jahrhundert nach Chr. ist — findet es sich, dass Herkules selbst dabei vom Seeungeheuer verschlungen oder in dasselbe hineingesprungen sei; und erst noch spätere christliche Schriftsteller erzählen, dass er drei Tage im Bauche des Thieres verweilt habe. Aber weder das Eine noch das Andere gehört dem Griechischen Mythus ursprünglich an, sondern Beides ist erst späterer Zusatz zu demselben: vielleicht Beides, sicher das Letztere, erst aus der Erzählung unseres Buches selbst.

b) den Mythus von Perseus, der die Andromeda, welche an einen Felsen auf dem Gestade bei Joppe angebunden war, um einem das Land verwüstenden Seeungeheuer (κῆτος) preisgegeben zu werden, befreite, indem er das Ungeheuer mit Hülfe des Hauptes der Medusa tödtete. Dieser Mythus hat mit jenem von Herkules grosse Verwandtschaft und ist wohl nur eine Variation desselben. Aber mit der Erzählung von Jona hat er wenig gemein, ausser der Localität bei Joppe.

Somit hat es auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, dass, was
576 unser Buch über den Aufenthalt Jona's im Leibe des Fisches erzählt, sollte mittelbar oder unmittelbar aus diesen Griechischen Mythen geflossen sein. Am wenigsten dürfen wir uns die Sache so denken, wie mehrere Gelehrte,

Digitized by Google

dass ein fremder Mythus im Munde des Israelitischen Volkes eine solche Gestalt angenommen hätte, wie wir in unserem Buche lesen; denn da würde man berechtigt sein, zu erwarten, dass es auf eine Weise geschehen wäre, welche den herrschenden Neigungen und Vorstellungen des Volkes mehr angemessen war, als mit dem ganzen Inhalte des Buches der Fall ist. Wenn wirklich auch der Stoff, das geschichtliche Substrat unseres Buches theilweise anderswoher entlehnt sein sollte, so müsste man doch annehmen, dass der Verfasser das Vorgefundene auf freie Weise seinem didaktischen Zwecke gemäss bearbeitet hätte.

Als ganz und gar verfehlt, im höchsten Grade unnatürlich ist die Ansicht von F. v. Baur (der Proph. Jonas, ein Assyrisch-Babylonisches Symbol, in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. Neue Folge I. 1 [1837] S. 88 bis 134) zu betrachten, welcher den Inhalt aus der Volkssage herleitet und dazu einen Babylonischen Mythus von einem Ungeheuer Oannes und das Trauerfest des Adonis vergleicht; s. dagegen Jäger a. a. O. S. 86 ff.

Sehr wahrscheinlich ist aber, dass der Schriftsteller die Wahrheiten, welche er in seinem Buche geltend macht, hervorzuheben eine besondere Veranlassung in den Verhältnissen seiner Umgebung gefunden hat. Doch lässt sich das Nähere nicht mit einiger Sicherheit ermitteln, so wenig wie die Zeit der Abfassung. Die Chaldaisirende Sprache des Buches weist auf ein nicht sehr frühes Zeitalter hin. Auch ist nicht zu zweifeln, dass es erst geraume Zeit nach dem Tode des Propheten geschrieben ist, der hier auf eine so poetische Weise behandelt wird; auch wohl geraume Zeit nach dem Untergange Ninive's. Denn von dieser Stadt ist die Rede wie von einer aus der älteren Geschichte bekannten, gegenwärtig nicht mehr vorhandenen (3, 3). Somit kommen wir wenigstens in das Chaldäische Zeitalter. Vielleicht fällt es noch etwas später in den Anfang des Persischen Zeitalters, und da wäre möglich, dass der Verfasser, wie Jäger meint, bei Ninive an Babel gedacht und jene Wahrheiten solchen Volksgenossen vor Augen gestellt hätte, welche sich nicht darin finden konnten, dass diese feindliche Stadt auch bei der Einnahme durch Cyrus nicht alsbald zerstört ward. Auch da ist mir aber wahrscheinlicher, dass es in Judäa verfasst ist, als, wie Jäger meint, in Babylonien.

Ewald setzt die Abfassung noch etwas später, in das 5. Jahrhundert. Den Zweck des Buches fasst er zwar auch als einen didaktischen, aber zu sehr allgemein: nachzuweisen a) an den heidnischen Schiffern, b) an Jona, 577
c) an Ninive, dass nur die wahre Furcht und Reue Heil von Jehova bringe.

Entschieden falsch, ganz und gar verfehlt ist die Ansicht von Hitzig, welcher das Buch, wie die Weissagung Obadja's, in Ägypten verfasst sein lässt, unter Ptolemäus Lagi (saec. 4 fin.), zu dem Ende, um Gott wegen

Digitized by Google

Nicht-Erfüllung des Orakels Obadja's wider die (heidnischen) Edomiter zu rechtfertigen, den Propheten selbst deshalb zu entschuldigen und den Unmuth der Juden darüber zum Schweigen zu bringen. Falsch ist aber auch die Ansicht von Bunsen, der das Lied 2, 3—10 für ein echtes Lied des Propheten Jona hält, welches derselbe gedichtet bei einer Errettung aus der See. Bunsen meint, dass dieses Lied durch Missverstand Veranlassung gegeben habe, die Geschichte Jona's so zu gestalten, wie sie hier vorliegt, und versucht, auf dem Grunde dieses Liedes das wirklich Thatsächliche herzustellen. Der eigentliche didaktische Charakter des Buches, der unverkennbar die Hauptsache ist, wird von ihm so gut wie gar nicht geltend gemacht.

Das Buch Daniel.

§. 231 (254). Dieses Buch, im Hebräischen Kanon unter den Ketubim, zwischen Esther und Esra, in LXX, Vulg. wie bei Luther als der vierte der grossen Propheten, hinter Ezechiel, besteht aus 12 Kpp., theils in Hebräischer, theils in Chaldäischer Sprache, von denen die 6 ersten Erzählungen äusserlicher Thatsachen enthalten, die 6 letzteren verschiedene dem Daniel zu Theil gewordene Visionen. Der erste Haupttheil zerfällt wieder in mehrere einzelne Abschnitte, welche sich lose ohne Übergangsformeln an einander anreihen und je für sich abgeschlossene Erzählungen bilden, jedoch so, dass die ersteren in den späteren vorausgesetzt werden.

Dieselben sind folgenden Inhalts:

1) Kap. 1 (Hebräisch). Im 3. Jahre der Regierung Jojakim's bei der Einnahme Jerusalem's durch Nebukadnezar — wobei der König von Juda in seine Gewalt kam, und ein Theil der heiligen Geräthe des Tempels mit ins Land Sinear fortgeführt ward — wurden Daniel und drei andere Israelitsche Knaben von vornehmem Geschlechte, Chananja, Misael und Asarja, nach Babylon gebracht; dort wurden sie am Hofe des Königs drei Jahre lang in der Sprache und Schrift der Chaldäer unterwiesen und für den Dienst beim
578 Könige erzogen, wussten sich aber während dieser Zeit von aller Verunreinigung durch die Speise und den Trank des Königs frei zu halten, indem sie blos von Gemüse und Wasser lebten, und machten im Unterrichte ausgezeichnete Fortschritte, so dass der König nach Ablauf der Zeit fand, dass sie alle Weisen seines Landes an Einsicht übertrafen; namentlich verstand Daniel sich auf alle Gesichte und Träume. Es schliesst das Kapitel V. 21: „und Daniel war (וַיְהִי) bis zum ersten Jahre des Königs Koresch"; wahrscheinlich ist gemeint, er sei in Babel geblieben bis zu dem angegebenen Zeitpunkte

Digitized by Google

wo die Jüdischen Exulanten überhaupt Erlaubniss erhielten, in ihre Heimath zurückzukehren.

2) Kp. 2. Nebukadnezar hat im 2. Jahre (?) seiner Regierung einen ihn beunruhigenden Traum. Er lässt alle Schriftdeuter, Beschwörer, Zauberer, Chaldäer kommen und fordert von ihnen, ihm nicht bloss den Traum zu deuten, sondern auch den Inhalt desselben anzugeben. Niemand vermag es, der König gibt daher Befehl, sie alle zu tödten, und dazu wird auch Daniel aufgesucht. Da wird diesem von Gott der Traum mit seiner Deutung in einem nächtlichen Gesichte enthüllt; er thut dann beides dem Könige kund, der sich dadurch von der Macht und Allwissenheit des Gottes Daniel's überzeugt, vor Daniel niederfällt, ihm opfert, ihn zum Obervorsteher über alle Weisen Babels ernennt und auf seine Bitte die ihm zugedachte Verwaltung der Landschaft Babel seinen drei Gefährten übergibt, während Daniel am Hofe des Königs bleibt. Der Traum selbst betrifft ein grosses Bild, welches der König schaute, dessen Haupt von Gold war, Brust und Arme von Silber, Bauch und Lenden von Erz, die Füsse theils von Eisen, theils von Thon, bis sich ein Stein von selbst losriss, an die Füsse des Bildes stiess und alle Theile desselben zermalmte. Daniel deutet dies auf mehrere auf einander folgende Reiche; es werde nämlich auf das gegenwärtige, das des Nebukadnezar (Haupt von Gold), ein geringeres folgen, dann ein drittes von Erz, herrschend über die ganze Erde, und ein viertes, stark wie Eisen, Alles zermalmend und zerschmetternd; darauf ein getheiltes Reich, theils von Eisen, theils von Thon, d. h. theils stark, theils zerbrechlich, wo man sich (die einzelnen Theile oder Herrscher) im Geschlechte vermischen werde, aber ohne zusammenzuhalten: zur Zeit dieser Könige aber (des getheilten Reiches) werde Gott selbst ein Reich auf Erden errichten, welches alle jene Reiche zerstören, aber selbst in Ewigkeit bestehen und keinem anderen Volke werde überlassen werden.

Am Ende des Kapitels ist die Erzählung gut abgerundet; sie beginnt Hebräisch V. 1—3. In V. 4 werden aber die Chaldäischen Weisen in Chaldäischer Sprache zum König redend eingeführt, und dieser Dialekt im Folgenden für die Erzählung selbst beibehalten. So sind die folgenden Erzählungen dieses ersten Haupttheiles ganz in Chaldäischer Sprache geschrieben.

Kp. 3, 1—30, wieder eine in sich abgeschlossene Erzählung, die mit dem Vorhergehenden nicht einmal durch ein ו verbunden ist, obwohl sie den Inhalt von Kp. 1 voraussetzt. Nebukadnezar errichtet in der Ebene von Babel eine ungeheure Statue von Gold, 60 Ellen hoch, 6 Ellen dick, versammelt zu deren Einweihung alle hohen Staatsbeamten seines Reiches und gebietet ihnen 579
durch einen Herold bei Strafe, in einen glühenden Feuerofen geworfen zu werden, dass sie auf den Schall der musikalischen Instrumente, die einzeln genannt werden, vor dem Bilde niederfallen und es anbeten sollen. Die drei Gefährten Daniel's — von ihm selbst ist gar nicht die Rede — unterlassen es, und, als sie durch Chaldäer beim Könige angegeben werden, weigern sie sich fortwährend es zu thun; sie werden daher auf Befehl des Königs in den aufs stärkste geheizten Ofen geworfen, aber in demselben von Gott auf wunderbare Weise erhalten, so dass Nebukadnezar selbst voll Staunens die Macht ihres Gottes anerkennt und einen Befehl erlässt, worin jeglicher mit

Digitized by Google

Todesstrafe bedroht wird, der wagen würde, den Gott dieser Männer zu lästern, ihnen selbst aber hohe Posten im Lande Babel anvertraut.

4) Kp. 3, 31—Kp. 4 fin. Auch dieser Abschnitt ist in sich abgeschlossen, ohne mit dem vorhergehenden durch eine Übergangsformel oder Conjunction verknüpft zu sein; doch wird auch hier wieder der Inhalt von Kp. 1 als bekannt vorausgesetzt. Es ist ein Brief des Königs Nebukadnezar, gerichtet an alle Völker auf der ganzen Erde, worin er erzählt, wie Daniel ihm einen Traum ausgelegt habe, den alle Schriftdeuter, Beschwörer, Chaldäer und Wahrsager seines Reiches nicht zu deuten vermochten, und dieser Traum dann 12 Monate darauf an ihm in Erfüllung gegangen sei; er sei nämlich zur Strafe wegen seines Hochmuthes in Wahnsinn gefallen und habe in diesem Zustande 7 Zeiten (Jahre) lang auf freiem Felde mit den Thieren und gleich ihnen gelebt, sich vom Grase nährend; darnach sei sein Verstand zurückgekehrt, er habe die Macht und Grösse des Höchsten gepriesen und sei wieder in sein Reich eingesetzt worden, auch seine Macht noch vermehrt; und so preise und erhebe er denn jetzt vor aller Welt den König des Himmels. — Kp. 4, 25—30 ist die Briefform verlassen, und vom Könige in der 3. Person die Rede, aber von V. 31 an tritt er selbst wieder redend ein.

5) Kp. 5, 1—6, 1. Auch diese Erzählung hängt wieder mit dem Vorhergehenden durch Verbindungsformeln nicht zusammen, obwohl sie den Inhalt der vorhergehenden Erzählungen, namentlich Kpp. 1. 2. 4, als bekannt voraussetzt. Ein König Belsazar von Babel, der als ein Sohn Nebukadnezar's bezeichnet wird (V. 11. 13. 18. 22), lässt sich in seinem Uebermuthe bei einem Gastmahle die heiligen Gefässe bringen, welche sein Vater Nebukadnezar aus dem Tempel zu Jerusalem fortgenommen hatte, um daraus zu trinken mit seinen Magnaten und Weibern, mit Absingung von Lobliedern auf ihre Götzen. Plötzlich erblickt der König eine Hand, welche etwas an die Wand des Speisesaals schreibt. Nachdem alle Weisen Babels vergeblich versucht haben es zu lesen, wird auf Erinnerung der Königin Daniel geholt, welcher die Schrift liest und deutet, und zwar dahin, dass wegen der an den heiligen Gefässen verübten Profanation und frevelhaften Verachtung des Herrn des Himmels der König Belsazar sein Reich verlieren, und dasselbe den Medern und Persern zu Theil werden solle. Der König lässt nun Daniel — wie er für den, welcher die Schrift deuten würde, versprochen hatte — mit Purpur und goldener Halskette bekleiden und ihn als dritten Herrscher im Reiche ausrufen; er selbt aber wird noch in derselben Nacht getödtet, und das Reich kommt an Darius (Darjavesch) den Meder.

6) Kp. 6, 2 - fin. Auch dieses ist eine in sich abgeschlossene Erzählung. Der König Darius setzt über das ganze Reich 120 Statthalter und über diese wieder 3 Fürsten, als einen dieser letzteren den Daniel, der sich aber so auszeichnet, dass der König daran denkt, ihn über das ganze Land zu setzen. Hierüber neidisch, suchen die andern Fürsten und Statthalter eine Gelegenheit, den Daniel zu stürzen. Sie bereden desshalb den König, ein nach der Weise der Medisch-Persischen Gesetze nicht widerrufliches Gesetz zu erlassen, wodurch es Allen verboten wird, binnen 30 Tagen an irgend Jemanden, Menschen oder Götter, eine Bitte zu richten ausser an den König. Dadurch lässt Daniel sich aber nicht abhalten, wie er es gewohnt war, dreimal des

Digitized by Google

Tages in seinem Oberhause, und zwar bei offenen Fenstern nach Jerusalem hin, zu seinem Gotte zu beten. Er wird deshalb von seinen Neidern angegeben, und der König, so schmerzlich es ihm ist, sieht sich durch das Gesetz genöthigt, ihn in die Löwengrube werfen zu lassen. Wie er ihn aber am andern Morgen in derselben noch ganz unverletzt findet, lässt er hocherfreut ihn herausziehen und seine Angeber mit ihren Familien hineinwerfen, die auch alsbald von den Löwen zermalmt werden. Der König schreibt dann ein Edict aus an alle Völker auf dem ganzen Erdboden, dass Jedermann im ganzen Umfange seines Reiches den Gott Daniel's, der sich als den ewigen und allmächtigen Herrscher und Wunderthäter beweise, verehren solle. Es schliesst die Erzählung V. 29: „Dieser Daniel nun war in hoher Würde unter der Regierung des Darjavesch und unter der Regierung Koresch des Persers".

Der zweite Haupttheil zerfällt in vier Abschnitte, welche eben so viele Visionen Daniels aus verschiedenen Zeiten uns vorführen.

1) Kp. 7. Ein Traumgesicht Daniel's, welches er im ersten Jahre des Belsazar, Königs von Babel, hatte und aufschrieb. Er sah hinter einander 4 grosse Thiere aus dem Meere aufsteigen: a) eins wie einen Löwen mit Adlerflügeln, welches aber das Ansehen und Herz eines Menschen erhält; b) ein anderes wie einen Bären mit 3 Rippen in seinem Rachen, welches aufgefordert wird, viel Fleisch zu fressen; c) ein drittes wie einen Parder mit 4 Flügeln und 4 Häuptern, dem Herrschaft gegeben ward; d) ein viertes mit grossen eisernen Zähnen, Alles zermalmend und zertretend, mit 10 Hörnern; zwischen diesen steigt ein anderes kleines Horn auf, welches Vermessenes redet, und vor welchem drei andere Hörner ausgerissen werden. Da erscheint aber der Alte der Tage mit dem Gerichte; das Thier wird wegen der vermessenen Reden des Horns getödtet und in den Feuerbrand geworfen, und auch den übrigen Thieren ihre Herrschaft zur bestimmten Zeit genommen. Darauf kommt einer wie ein Menschensohn mit den Wolken des Himmels, dem wird Herrlichkeit und Herrschaft über alle Völker verliehen, ein ewiges Reich. — Dieses Gesicht wird dann dem Daniel gedeutet, zuerst im Allge- 581
meinen auf vier Könige, d. i. Königreiche, Dynastien, die sich von der Erde erheben werden, worauf dann aber die Heiligen des Höchsten (das Volk Gottes) das Reich in Ewigkeit besitzen werden. Dann speciell in Beziehung auf das vierte Thier und dessen Hörner; das dadurch symbolisirte vierte Reich wird bezeichnet als verschieden von allen Reichen, die Erde verschlingend, zertretend und zermalmend; die 10 Hörner sind 10 aus demselben aufsteigende Könige, nach denen ein anderer aufstehen werde, verschieden von den vorigen. Dieser werde 3 Könige demüthigen, Lästerungen wider den Höchsten ausstossen, die Heiligen desselben bekriegen und darauf sinnen, die (Fest-) Zeiten und das Gesetz zu ändern; sie werden $3^1/_2$ Zeiten (Jahre) in seine Hand gegeben werden, bis das Gericht kommt und seiner Herrschaft ein Ende macht, wo denn Königthum und Herrschaft aller Reiche auf Erden dem Volke der Heiligen des Allerhöchsten wird gegeben werden für ewig.

Unverkennbar hat dieses Traumgesicht Daniel's manches Aehnliche mit dem Nebukadnezar's Kp. 2, und werden wir veranlasst, die auf einander

Digitized by Google

folgenden Reiche bei beiden auf entsprechende Weise zu deuten. Übrigens ist dieser Abschnitt auch noch Chaldäisch geschrieben; die folgenden aber alle wieder ganz in Hebräischer Sprache.

2) Kp. 8. Ein Gesicht Daniel's aus dem 3. Jahre Belsazar's, wobei er sich (wohl nur im Gesichte) in der Burg Susan in Elam am Flusse Ulai befand. Er sieht einen Widder mit zwei Hörnern, von denen das höhere zuletzt aufstieg, der mächtiglich nach Westen, Norden, Süden um sich stiess, bis von Westen her ein Ziegenbock mit einem stattlichen Horne über die ganze Erde sich ausbreitend den Widder zu Boden stösst und ihm seine beiden Hörner zerbricht; dann aber zerbricht dem Ziegenbocke sein grosses Horn, an dessen Stelle sich vier erheben, nach den 4 Weltgegenden hin; aus einem derselben bricht ein kleines Horn hervor, welches nach Süden, Osten und Judäa (צְבִי) hin sehr zunimmt, sich bis zu dem Heere des Himmels und dem Fürsten des Heeres erhebt, dessen heilige Wohnstätte niederwirft und ihm das tägliche Opfer entzieht. Durch den Engel Gabriel hört Daniel dann das Gesicht erklären: der Widder mit den beiden Hörnern bedeutet darnach die Könige der Meder und Perser, der Ziegenbock den König von Griechenland (die Griechische Monarchie), dessen stattlichstes Horn den ersten König (Alexander), die vier an dessen Stelle entstehenden Hörner sind vier Königreiche, die aus dem Volke hervorgehen, jedoch nicht mit der Macht des ersten Königes (es kann das wohl nur gemeint sein von vier Hauptreichen, die aus dem des Alexanders hervorgingen); das kleine Horn aber ist ein frecher hinterlistiger König, der zuletzt aufstehen und mit Vielen auch das Volk der Heiligen zu Grunde richten, sich wider den Fürsten der Fürsten erheben, zuletzt aber ohne Menschenhand getilgt werden wird. — Vorher schon hatte Daniel gehört, dass der Frevel des Verwüsters und die Hemmung des täglichen Opfers dauern werde bis auf 2300 Abende und Morgen (ערב בקר = soviele Male, als die täglichen Opfer am Abend und Morgen hätten dargebracht sein
582 sollen = 1150 Tage = $3^1/_2$ Zeiten Kp. 7). Es wird ihm zuletzt befohlen, das Gesicht, welches auf lange Zeit hinausgehe (nach V. 17 auf die Zeit des Endes), zu versiegeln. Er wird eine Zeitlang krank vor Entsetzen über das Gesicht, welches er nicht (oder: welches Niemand) verstand. — So viel scheint aber schon deutlich zu erhellen, dass das kleine Horn hier von demselben wie Kp. 7 gemeint ist, und zwar von einem heidnischen Fürsten aus einem der Reiche, die aus dem des Alexander hervorgingen, welcher besonders das Jüdische Volk heftig bedrückte und den regelmässigen Opferdienst im Tempel hemmte.

3) Kp. 9. Ein Gesicht Daniel's aus dem ersten Jahre des Darjavesch, Sohnes des Ahasverus (? Xerxes) aus Medischem Samen, der über das Reich der Chaldäer König geworden. Daniel sinnt nach über die Zahl der 70 Jahre, von denen Jeremia geweissagt, dass sie über den Trümmern Jerusalems vergehen sollten, und fleht zu Jehova mit Fasten, in Sack und Asche, um Wegnahme der Sünden des Volkes, um Abwehr des göttlichen Zornes von Jerusalem und Zion. Da erscheint ihm der Engel Gabriel und eröffnet ihm das Verständniss der Weissagung von den 70 Jahren; es seien das 70 Siebende (Wochen von Jahren = Jahrsiebende), bis die Schuld des Volkes ganz ge-

Digitized by Google

sühnt sei, die Weissagung des Propheten ihre Erfüllung finde und das Allerheiligste gesalbt werde. Dieser ganze Zeitraum wird nun wieder in drei kleinere zerlegt, 7+62+1; nämlich a) 7 Siebende gehen davon auf die Zeit vom Ausgange des Ausspruches über die Wiederherstellung Jerusalems bis auf einen gesalbten Fürsten [vgl. V. 26]; b) binnen der (dann folgenden) 62 Siebende (also während der Zeit von jenem gesalbten Fürsten bis zur 69. Jahrwoche) werde die Stadt wieder angebaut, doch in bedrängten Zeiten; c.) nach Ablauf dieser 62 Siebende (also der 69. Jahrwoche) werde ein Gesalbter weggerafft werden, und das Volk eines folgenden Fürsten werde Volk und Heiligthum verwüsten, er sich mit Vielen verbünden, und während der (letzten) Hälfte eines Siebendes (während der einen Hälfte dieser Jahrwoche) die Schlacht- und Speisopfer einstellen, bis sich Verderben über den Verwüster ergiesse.

Bei diesem Verwüster werden wir schon hier veranlasst, an denselben Fürsten zu denken, wie bei dem kleinen Horne Kpp. 7 u. 8. Hier aber scheint angedeutet, dass mit dem Untergange dieses Fürsten der ganze von Jeremia gemeinte Zeitraum bis zum vollen Eintritte des Heiles, welches Jehova seinem Volke bestimmt habe, werde abgelaufen sein.

4) Kpp. 10—12. Gesicht Daniel's aus dem 3. Jahre des Persischen Königs Koresch, am Tigris. Nachdem Daniel drei Wochen lang getrauert und gefastet hat, erscheint ihm ein Engel, der auf die Kämpfe hinweist, welche er mit den Schutzengeln, namentlich Persiens und Griechenlands, zu bestehen habe, und wobei er nur von dem Schutzengel der Juden, Michael, unterstützt werde; dann gibt er ihm Aufschluss über die Zukunft, von 11, 2 an. Indem er anhebt von den auf Cyrus folgenden Persischen Königen, kommt er auf Alexander und dessen Nachfolger und schildert namentlich im Einzelnen die Verhältnisse und Kämpfe der Könige des Nordens und Südens 583
(Syriens und Ägyptens) mit einander; ganz besonders aber verweilt er (von V. 21 an) bei der Schilderung eines der Könige des Nordens, nämlich, worüber nach der ganzen Darstellung kein Zweifel sein kann, des Antiochus Epiphanes, sowohl in seinen Kämpfen mit Ägypten, als in seinen Unternehmungen und Gewaltthaten gegen die Juden, in seinem ganzen frechen, kalten, Gottverachtenden Wesen, bis V. 45, wo von seinem Ende die Rede ist, dem er ohne Errettung entgegengehen werde. Daran schliesst der Engel dann 12, 1—3 die Ankündigung, dass alsdann bei einer Drangsal, wie sie bis dahin unerhört war, das Volk Daniel's, alle Erwählten desselben, Heil finden werden und viele der Entschlafenen auferstehen, theils zum ewigen Leben, theils zur ewigen Schmach. V. 4 wird dem Daniel wieder vom Engel befohlen, diese Worte zu verschliessen und das Buch zu versiegeln, bis auf die Zeit des Endes. Darnach hört Daniel den Zeitraum von der Zeit der Abschaffung des täglichen Opfers an auf 1290 Tage angeben (V. 11), und (V. 12) den glücklich preisen, der harrend 1335 Tage erreiche.

§. 232 (255). Verschieden sind die Ansichten über den Ursprung des Buches, sowie über dessen Zweck und Werth. Was den ersteren Punkt betrifft, so wird in der Jüdischen Tradition wie in der ganzen älteren christlichen Kirche als Verfasser Daniel selbst angesehen, womit zusammenhängt, dass man den

Digitized by Google

Inhalt des Buches rein geschichtlich fasst, den ersten Theil als rein geschichtliche Erzählung von Begebenheiten aus dem Leben Daniels und seiner drei Gefährten, den zweiten Theil als geschichtlichen Bericht über Visionen und Offenbarungen, die dem Daniel thatsächlich zu Theil geworden. Besonders auf diese letzteren ward ein grosses Gewicht gelegt wegen der vor anderen Propheten sich auszeichnenden grossen Bestimmtheit in der Vorhersagung zukünftiger Ereignisse und des chronologischen Verhältnisses derselben zu einander; so schon von Josephus Ant. X. 11, 7. Theodoret praef. in Dan. u. A. Zwar erfuhr das Buch schon ziemlich zeitig einen Angriff auf seine Echtheit, aber dieses von einem Widersacher der geoffenbarten Religion [1]), dem Neu-Platoniker Porphyrius († 304).

Von seinen 15 Büchern wider das Christenthum beschäftigte sich das ganze 12. Buch mit der Bekämpfung des Buches Daniel. Er behauptete, dasselbe sei von einem Juden untergeschoben, der zur Zeit des Antiochus Epiphanes lebte, und es werde darin nicht sowohl Zukünftiges geweissagt als vielmehr Vergangenes erzählt; daher es in Allem, was bis auf diese Zeit gehe, als wahr erscheine, als falsch aber in Allem, was über diese hinaus-
584 gehe. Zur Begründung seiner Behauptung hatte er genauere Studien besonders der Syrischen Geschichte gemacht. Fragmente aus seiner Beweisführung finden sich in des Hieronymus Commentar über Daniel [den wichtigsten den wir besitzen], wo er häufig gegen ihn polemisirt, wie denn auch andere Kirchenschriftsteller, deren Hieronymus erwähnt, gegen ihn geschrieben haben (Methodius, Apollinaris v. Laodicea, Eusebius v. Cäsarea).

In neuerer Zeit aber hat die Ansicht der Danielischen Abfassung des Buches auch in der christlichen Kirche mannigfaltigen Widerspruch gefunden, namentlich unter den Deutschen protestantischen Theologen seit Ende des vorigen Jahrhunderts.

So von Corrodi (Freimüth. Versuche über versch. in Theol. und bibl. Kritik einschlagende Gegenstände 1783. S. 1 ff,; Versuch einer Beleuchtung d. Gesch. d. Bibelkanons 1792. I. S. 75 ff.), Eichhorn, dann Bertholdt (Daniel neu übersetzt u. erklärt. 2 Thle. 1806—8; und Einl. i. d. A. u. N. T.), Augusti, de Wette u. A. — Eine genauere Betrachtung habe ich diesem Gegenstande gewidmet in „Abhandlung über Verf. u. Zweck d. B. Daniel; Revision der neueren darüber angestellten Unters.," in Schleierm., de Wette u. Lücke's theol. Zeitschr. Heft 3 (Berl. 1822) S. 171—294, worin ich mich ebenfalls für die spätere Abfassung des Buches entschieden habe. Zum Theil mit Rücksicht auf

[1]) [Ewald (Gött. gel. Anz. 1859, S. 270 f.; 1865, S. 204) legt Werth darauf, „dass schon vor diesem Philosophen des untergehenden Heidenthums der berühmte Kirchenvater Hippolytos im Buche Daniel Anspielungen auf die Geschichte der Ptolemäer und Seleukiden fand."]

Digitized by Google

diese Abhandlung haben indessen Andere die Abfassung durch Daniel selbst wieder geltend zu machen gesucht. So unter Anderen Sack (Christl. Apologetik. 1. Aufl. 1829), Hengstenberg (Die Authent. d. Dan. u. d. Integr. d. Sacharja, 1831), Hävernick (a. Commentar über d. B. Daniel. Hamburg 1832; b. Neue krit. Unters. über d. B. Daniel. Hamburg 1838; c. Einl. i. d. A. T.), Herbst, Keil, Auberlen (Der Prophet Daniel u. die Offenb. Johannis. Bas. 1854. 2. Aufl. 1857), Delitzsch (in Herzog's RE. s. v. Daniel) u. A. [z. B. D. Zündel (Basel 1861), Guil. Volck, Vindiciae Danielicae. Dorpat 1866. 4.; J. L. Füller (Der Prophet Daniel. Basel 1868), Kliefoth (Schwerin 1868), Kranichfeld (Berlin 1868), O. Zöckler (Bielefeld 1870).][1] — Für die spätere Abfassung aber haben sich ausgesprochen und dieselbe zu begründen gesucht Kirmss (Commentat. hist. crit. exhibens descriptionem et censuram recentiorum de Dan. libro opinionum. Jena 1828. 4.), Redepenning (Theol. Stud. u. Krit. 1833. 3; 1835. 1), v. Lengerke (Das B. Daniel verdeutscht u. ausgel. Königsb. 1835), Ewald, Hitzig (Das B. Daniel erkl. Lpz. 1850), Bunsen (Gott in der Gesch. I. 514—540), Lücke (Vers. einer vollst. Einl. in die Offenb. Joh. 2. Aufl. S. 41 ff.), Bleek (Die messian. Weissagungen im B. Daniel, mit besonderer Beziehung auf Auberlen's [† 2. Mai 1864] Schrift; in den Jahrb. für deutsche Theologie 1860. 1. S. 45—101). [R. Baxmann in den Stud. u. Krit. 1863. H. 3.]

§. 233 (256). Auch die Einheit des Verfassers ist, obwohl mit Unrecht, bestritten worden.

Von den neueren Vertheidigern der Authentie der Weissagungen des Buches legten Sack, Herbst, Davidson dem Daniel selbst nur den zweiten Theil des Buches als Verfasser bei, betrachten aber Kpp. 1—6 als von einem späteren Israeliten geschrieben, als Einleitung zu den Visionen. Und von denjenigen Gelehrten, die das Buch überhaupt in eine spätere Zeit setzen, nimmt Eichhorn Ausg. 3 u. 4 zwei Verfasser an, a) für 2, 4 bis Kp. 6 fin. 585
und b) für Kpp. 7—12 mit 1, 1—2, 3; Bertholdt aber, dem Augusti folgt, nimmt für die einzelnen Abschnitte des Buches verschiedene Verfasser an, im Ganzen 9 verschiedene Schriftsteller aus etwas verschiedenen Zeiten; dagegen die anderen neueren Gelehrten, welche das Buch dem Daniel absprechen, legen das Ganze einem und demselben Verfasser bei, und dieses kann auch als sicher angenommen werden. Der Wechsel des Dialekts kann hiergegen gar nichts entscheiden, da sich derselbe Kp. 2 auf natürliche Weise erklärt, und die Chaldäischen Bestandtheile auf keinen Fall eine für sich bestehende Schrift können gebildet haben. Ganz und gar unstatthaft aber und allgemein aufgegeben ist die Annahme einer solchen Vielheit von Verfassern, wie Bertholdt setzt. Was er für eine solche Annahme anführt, ist zum Theil ganz unbegründet und falsch, zum Theil wenigstens nichts beweisend. So beruft er sich auf einzelne historische Widersprüche zwischen den verschiedenen

[1] [François Lenormant, nach Schrader's Zeugniss „ein Hauptmann unter den Assyriologen" hat sich in der Appendice von La divination et la science des présages chez les Chaldéens (Paris 1875) über les six premiers chapitres de Daniel ausgesprochen und dadurch seinen Lorbeeren als griechischer Archäolog einige ähnliche aus der Theologie hinzugefügt.]

Digitized by Google

Abschnitten, namentlich 1, 21 mit 10, 1; 1, 1. 5 mit 2, 1; 2, 48. 49 mit 5, 11—14. Doch sind auch diese zum Theil nicht einmal sicher, alle aber nicht der Art, dass sich das stattfindende Verhältniss nicht auch bei Voraussetzung desselben Verfassers erklären liesse, wenigstens wenn dieser nicht Daniel, sondern ein späterer Schriftsteller war. Bertholdt muss selbst zugeben, dass die Verfasser der späteren Abschnitte fast immer die früheren gekannt und sich an sie als Fortsetzer angeschlossen, dabei sie auch, wie in der ganzen Darstellungsweise, so im Gebrauche einzelner Wörter und Redensarten nachgeahmt haben müssten; das müsste aber auf solche Weise geschehen sein, wie es kaum denkbar ist. Für die Einheit des Verfassers des ersten Haupttheiles spricht aber auch der Umstand, dass sich Kpp. 1 u. 2 schon Hindeutungen auf den Inhalt der folgenden Theile zu finden scheinen. So, dass Kp. 1 namentlich Daniel's Geschicklichkeit im Traumdeuten hervorgehoben wird, ist gewiss schon in Beziehung auf die Erzählung Kp. 2 geschehen; und dass Kp. 1 neben Daniel seine drei Gefährten genannt werden und 2, 49 erzählt wird, dass der König diesen die Verwaltung der Landschaft Babel übergeben habe, ist schon in Beziehung auf Kp. 3 geschehen, wo sie in diesem Verhältnisse, als Beamte des Landes, auftreten; und die Erwähnung der Wegnahme der heiligen Tempelgeräthe durch Nebukadnezar 1, 2 ist ohne Zweifel auch gleich in Beziehung auf Kp 6 geschehen. Aber auch die Annahme, dass der erste Haupttheil von einem andern Schriftsteller als der zweite verfasst und dem letzteren erst später durch einen solchen als Einleitung vorgesetzt sein sollte, erscheint als durchaus unwahrscheinlich, wenn wir auf die grosse Verwandtschaft sehen, welche sie in Ansehung des ganzen Geistes, der Vorstellungen, der Darstellung und Sprache mit einander darbieten, was solcher Art ist, wie es nur immer bei einem und demselben Verfasser erwartet werden kann.

§. 234 (257). Was nun die Frage über den Ursprung und den Verfasser des Buches betrifft, so findet der Streit jetzt immer nur darüber statt, ob dasselbe von Daniel verfasst ist, der
586 unserm Buche zufolge während der ganzen Zeit des Babylonischen Exils bis wenigstens zum 3. Jahre des Cyrus würde gelebt haben, oder von einem über 3½ Jahrhunderte später lebenden Jüdischen Schriftsteller aus dem Zeitalter des Syrischen Königs Antiochus Epiphanes. Hier dürfen wir uns freilich nicht bergen, dass die Frage anderer Art ist, als die über Jes. 40 ff. und Sach. 9 ff.; denn dieses letztere sind eigentlich gar keine Fragen über die Echtheit oder Unechtheit dieser Theile, sondern nur über deren Verfasser und Zeitalter, da die Verfasser selbst sich darin nirgends nennen und auf keine Weise darauf Anspruch machen, für Jesaja oder Sacharja gehalten zu werden. Beim Buche Daniel aber ist es etwas anderes. Die geschichtlichen Abschnitte Kpp. 1—6 machen hier zwar keinen ausdrücklichen Anspruch darauf, von ihm selbst

Digitized by Google

verfasst zu sein; denn in ihnen ist von Daniel überall in der dritten Person die Rede, wie von seinen drei Gefährten. Aber im 2. Haupttheile ist beim ersten Gesichte 7, 1 ausdrücklich bemerkt, dass Daniel selbst dasselbe aufgeschrieben habe, und so ist auch in diesen Visionen von ihm regelmässig in der ersten Person die Rede, so dass er selbst als der Erzählende erscheint: „ich schaute," „mir Daniel erschien ein Gesicht" u. s. w. Es scheint demnach wenigstens dieser Theil, und — beim Zusammenhange desselben mit dem ersten Theile — das ganze Buch allerdings darauf Anspruch zu machen, für ein Werk Daniel's gehalten zu werden; nnd wenn man dasselbe in ein späteres Zeitalter setzt, so muss man annehmen, dass es damit eine ähnliche Bewandniss habe, wie z. B. mit der deuteronomischen Gesetzgebung, oder mit dem Segen Jakob's oder dem Qoheleth, dass nämlich das Auftreten Daniel's als des Schreibenden und von seinen Visionen Berichtenden nur schriftstellerische Einkleidung wäre zu irgend einem didaktischen oder paränetischen Zweck, den wir dann würden zu ermitteln haben. Durch sehr überwiegende Gründe werden wir nun allerdings genöthigt, uns für eine solche Annahme zu erklären, theils durch äussere Gründe, theils durch innere.

§. 235 (258). Was zunächst die äusseren Gründe betrifft, so berufen die Vertheidiger der Danielischen Abfassung des 587
Buches sich zum Beweise, dass dasselbe schon vor dem Zeitalter des Antiochus Epiphanes müsse vorhanden gewesen sein, namentlich

a) auf 1. Makk. 2, 59. 60, wo der sterbende Priester Mattathias seine Söhne auf die Errettung hinweist, welche Gott dem Chananja, Asarja, Misael sowie dem Daniel habe zu Theil werden lassen, und zwar so, dass höchst wahrscheinlich eine Beziehung auf die Erzählungen unseres Buches Kpp. 3. 6. stattfindet. Allein Hävernick (Einl. II. 459) selbst erkennt an, dass diese Rede des Mattathias eine freie Composition des Schriftstellers ist, und so gibt sie bloss ein Zeugniss für das Vorhandensein des Buches Daniel zur Zeit der Abfassung des ersten Buches der Makkabäer, die erst um das Jahr 100 v. Chr. fällt, also 60—70 Jahr nach dem Tode des Antiochus Epiphanes. Diese Stelle kann also gar nichts beweisen.

b) Auf die Erzählung des Josephus Ant. XI. 8, 5, dass, als Alexander der Grosse auf seinem Eroberungszuge nach

Digitized by Google

Jerusalem kam, man ihm dort das Buch Daniel gezeigt habe; dass er darin die Weissagung, ein Grieche werde das Persische Reich zerstören, auf sich bezogen habe und darüber sehr erfreut gewesen sei. Allein die ganze Erzählung des Josephus mit ihren Nebenumständen hat in sich etwas so Unwahrscheinliches und zum Theil offenbar Fabelhaftes, dass auch in Beziehung auf jenen Umstand auf dieselbe gewiss nicht das geringste Gewicht zu legen ist; s. Theol. Zeitschr. S. 183—187.

Dagegen gibt es Mehreres, was uns mit der grössten Wahrscheinlichkeit schliessen lässt, dass das Buch mit seinem Inhalte erst in bedeutend späterer Zeit als der Danielischen kann bekannt geworden sein. Dahin gehört namentlich:

a) Die Stellung des Buches im Hebräischen Kanon, indem es seinen Platz nicht unter den Nebiim hat, sondern unter den Ketubim, und als eins der letzten unter diesen. Dieses lässt sich nicht anders erklären, als durch die Voraussetzung, dass das Buch zu der Zeit, als die Sammlung der Nebiim veranstaltet ward noch unbekannt war.

588 Man hat zum Theil sich auf die Stellung des Buches in LXX berufen, wo es seinen Platz hinter Ezechiel hat. Allein in diesem Falle kann kein Zweifel sein und ist gegenwärtig auch wieder allgemein anerkannt, dass das nicht die ursprüngliche Stellung im Kanon war, da sich nicht würde begreifen lassen, wie es sonst sollte daraus verdrängt sein an den Platz, den es im Hebräischen Kanon hat, während sich dagegen sehr leicht erklärt, dass, wenn es hier ursprünglich stand, es durch die Alexandriner in die Reihe der Propheten gerückt werden konnte. Andere haben gemeint, die Sammler des Kanons hätten erkannt, dass es mit dem Daniel eine andere Bewandniss habe, als mit den eigentlichen Propheten, deren Schriften die zweite Klasse bilden; z. B. er sei nicht ein eigentlicher נביא gewesen, sondern nur חזה, (so Hävernick), oder sei ein Prophet nur der Gabe nach, nicht aber dem Amte nach gewesen, der nicht unter seinem Volke, sondern in fremdem Lande und am Hofe eines heidnischen Königs gewirkt habe, während in die zweite Klasse des Kanons nur Schriften Solcher aufgenommen seien, die Propheten auch dem Amte nach waren (so Hengstenberg), u. dergl. Aber davon ist nichts haltbar. [Vgl. gegen Th. Kliefoth die Bemerkungen Ewald's in den Gött. gel. Anz. 1869, S. 65 f.] Wenn dem Daniel die Gesichte zu Theil geworden waren, welche unser Buch berichtet, so hätte er in die Reihe der Nebiim eben so wohl aufgenommen werden können, wie z. B. Amos, Ezechiel, Sacharja, denen ihre Weissagungen einem grossen Theile nach eben so wohl in Visionen zu Theil wurden; und eben so wohl wie das Buch Jona, welches uns den Jona ja auch nur in seiner prophetischen Thätigkeit unter einem fremden Volke vorführt, nicht unter dem Volke Israel. Es lässt sich daher diese Erscheinung nicht anders erklären, als unter der Voraussetzung, dass der Sammler der Bücher der zweiten Abtheilung des Kanons, die schon nach ihrem Inhalte

Digitized by Google

nicht wohl vor dem Zeitalter Nehemia's gesammelt sein können, das Buch Daniel nicht gekannt habe. Das würde sich aber nicht begreifen lassen, wenn das Buch, oder auch nur die Visionen darin von Daniel selbst, also schon vor etwa 100 Jahren, niedergeschrieben wären.

b) Das Stillschweigen des Jesus Sirach über Daniel, Kp. 49, wo man eine ausdrückliche Erwähnung desselben wohl zu erwarten berechtigt wäre.

Er beschäftigt sich Kpp. 44—50 damit, überhaupt die berühmten Männer seines Volkes zu preisen, die als Herrscher sich auszeichneten, oder durch ihre Einsicht als Rathgeber oder Propheten u. s. w. So kündigt er selbst 44, 1—15 seine Absicht an und handelt nach der Reihe zuerst Kp. 44 von den Patriarchen, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jacob; dann Kp. 45 von Moses, Aaron, Pinehas; Kp. 46 von Josua, Kaleb, den Richtern, Samuel; Kp. 47 von Nathan, David, Salomo; Kp. 48 von Elia, Elisa, Hiskia, Jesaja; Kp. 49 von Josia, Jeremia, Ezechiel, den 12 (kleinen) Propheten, von Serubabel, Josua und Nehemia, worauf er Kap. 50 mit dem Lobe des Hohepriesters Simon schliesst. Die Stelle, wo der 12 kleinen Propheten Erwähnung geschieht, wird von Hengstenberg, Hävernick, Keil, Davidson (wie von Bretschneider) für unecht erklärt, allein ohne hinreichenden Grund. Da nun aber hier schon diese 12 kleinen Propheten erwähnt und als ein Corpus zusammen- 589
gefasst werden, hat es etwas Auffallendes, dass Daniel nicht auch erwähnt ist; man erwartet ihn neben Jeremia und Ezechiel, und es lässt sich schwer erklären, wie Jesus Sirach sollte dazu gekommen sein, ihn nicht mitzunennen, wenn er ihm als ein Prophet bekannt gewesen wäre, der solche Visionen gehabt und solche Thaten verrichtet hätte, als wir in dem unter seinem Namen vorhandenen Buche lesen. Man kann sich auch dieses wieder nicht wohl anders erklären, als bei der Voraussetzung, dass unser Buch dem Jesus Sirach (gegen 200—180 v. Chr.) noch nicht bekannt war, noch weniger damals als kanonisch anerkannt. Hengstenberg hat zwar als Gegenbeweis mit einigem Scheine angeführt, dass auch Esra und Mardochai nicht genannt werden. Allein es findet hier doch ein bedeutender Unterschied statt, da Daniel, wie er in unserem Buche erscheint, ganz anders dasteht, als Prophet und Wunderthäter, denn Esra, der weder das Eine noch das Andere war, sondern nur ein allerdings nicht unbedeutender Priester und Schriftgelehrter, den aber doch erst die spätere Jüdische Tradition weit mehr verherrlicht hat, als er in seinem Buche erscheint; obwohl auch er vielleicht nicht würde übergangen sein, wenn das unter seinem Namen vorhandene Buch schon zur Zeit des Jesus Sirach einen Bestandtheil des Kanons ausgemacht hätte. Noch weniger aber kann die Uebergehung des Mardochai mit der des Daniel parallelisirt werden, abgesehen davon, dass das ihn verherrlichende Buch Esther zur Zeit des Jesus Sirach vielleicht auch noch nicht vorhanden war, sicher nicht in anerkanntem Ansehen stand. Es bleibt daher immer im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass dem Jesus Sirach, der mehr als 300 Jahre nach Beendigung des Exils lebte, unser Buch sollte bekannt gewesen sein. Dass es ihm aber unbekannt war, lässt sich schwer anders erklären, als unter der Voraussetzung, dass es damals noch nicht vorhanden war.

Digitized by Google

c) Wäre das Buch von Daniel verfasst und also schon seit dem Zeitalter des Cyrus vorhanden und unter den Juden bekannt gewesen, so müsste man erwarten, dass sich in den nach-exilischen Propheten, Haggai, Maleachi und besonders bei Sacharja Kpp. 1—8 Spuren einer Benutzung desselben fänden, und dass es namentlich auf die Gestaltung und Modificirung der messianischen Vorstellungen bei diesen späteren Propheten Einfluss geübt hätte. Allein das findet sich durchaus nicht.

Namentlich was den Sacharja betrifft, so haben auf seine Gestaltung der Idee des Messias zwar die messianischen Weissagungen Jeremia's Einfluss geübt, aber gar nicht die Danielischen Visionen, auch nicht die Verkündigung der gleich einem Menschensohne einherkommenden Herrschaft Dan. 7. Dasselbe gilt auch von der Angelologie, wo sich nicht wohl verkennen lässt, dass die Darstellung in unserem Buche einen späteren mehr ausgebildeten
590 Charakter an sich trägt als Sach. 1—8, welches sich zur Vergleichung am meisten eignet.

§. 236 (259). Nicht geringere Schwierigkeit bietet das Buch an sich dar unter Voraussetzung der Danielischen Abfassung, sowohl der Inhalt und die Beschaffenheit der Weissagungen als auch die geschichtlichen Bestandtheile. Unter Voraussetzung der Danielischen Abfassung würden die Weissagungen jedenfalls etwas durchaus Eigenthümliches, von denen der andern alttestamentlichen Propheten sich Unterscheidendes haben. Es findet sich darin eine Bestimmtheit der Vorhersagung auch specieller Begebenheiten einer ziemlich fernen Zukunft, wie wir sie in dem Grade bei keinem anderen Propheten antreffen. Es gilt das besonders von dem letzten Abschnitte Kpp. 10—12, wo die einzelnen Kämpfe der Ptolemäer und Seleuciden, zweier Herrscherfamilien über Reiche, die zu Daniel's Zeiten noch gar nicht existirten; die vielmehr erst geraume Zeit später aus einer andern gleichfalls noch nicht existirenden grossen Monarchie hervorgegangen sind, geschildert werden, und zum Theil so genau und mit solchen Specialitäten, dass man eher Geschichtserzählung als Weissagung zu lesen meint. Nicht minder auffallend sind die chronologischen Bestimmungen für einzelne Begebenheiten der Zukunft, die zum Theil nach Tagen angegeben werden, wie 8, 14; 12, 11. 12; was auch gegen die sonstige Analogie der Hebräischen Propheten ist, welche Zeitbestimmungen für die Zukunft überhaupt sehr selten, und (wenn wir die sicher interpolirte Stelle Jes. 7, 8 ausnehmen) sonst nur in runden heiligen Zahlen angeben. Dazu kommt aber

Digitized by Google

noch als besonders wichtig der Umstand, dass die specielle Bestimmtheit der Vorhersagung gerade bis auf die Zeit des Antiochus Epiphanes geht, wo dieser Syrische Fürst seine Tyrannei gegen das Jüdische Volk übte, der namentlich den Jehova-Dienst auf alle Weise zu unterdrücken und dafür Griechischen Kultus selbst im Tempel zu Jerusalem einzuführen suchte; indem die Weissagung entweder mit dem Untergange dieses Fürsten abbricht, oder daran unmittelbar die Verkündigung der Befreiung des Volkes Gottes von allen Bedrängnissen, des messianischen Heiles und Reiches und selbst der Auferstehung der Todten anschliesst.

Bei mehreren Abschnitten ist es zwar, ob es sich auf diese Weise ver- 591
halte, noch streitig, indem manche Ausleger den Inhalt der Visionen auf andere Weise beziehen. Allein zuvörderst hinsichtlich des letzten Abschnittes ist es gegenwärtig allgemein anerkannt und kann auch keinem Zweifel unterliegen, dass hier 11, 21—45 von der Regierung des Antiochus Epiphanes die Rede ist, von seinem frevelhaften Thun und Treiben und namentlich auch von seinen Unternehmungen gegen das Jüdische Volk und den Jehova-Dienst bis zu seinem Untergange. Daran schliesst sich aber Kp. 12 unmittelbar die Verheissung, dass zur selbigen Zeit das Jüdische Volk, alle Erwählten desselben, Heil finden werden und viele der Entschlafenen wieder auferweckt werden; so dass deutlich die Hoffnung ausgesprochen wird, es werde dies unmittelbar nach dem Untergange des Tyrannen eintreten. Das bestätigt sich auch deutlich durch die Art und Weise, wie nachher die Zeit des durch ihn geübten Druckes und die Dauer der durch ihn erzwungenen Aufhebung des Jehova-Dienstes im Tempel angegeben wird (12, 7. 11).

Eben so unzweifelhaft und allgemein anerkannt ist, dass Kp. 8 der durch das kleine Horn symbolisirte König, von dem es heisst, er werde aus einem der 4 Königreiche hervorgehen, die sich aus der Griechischen Monarchie nach dem Tode des ersten Königs derselben bilden werden, Antiochus Epiphanes ist; wo denn hier die Weissagung mit dem Untergange dieses Fürsten abbricht (V. 25), nachdem vorher ganz besonders sein freches Treiben geschildert war, welches er namentlich auch gegen das Volk Gottes, wie gegen den Himmel und den Herrn des Himmels selbst richten werde, dem er das tägliche Opfer entzieht.

Ist aber das richtig, so kann auch nicht wohl gezweifelt werden — obwohl das weniger allgemein anerkannt ist — dass an denselben Fürsten zu denken ist:

a) Kp. 7, bei dem kleinen vermessenen Horne, welches dort ausdrücklich auf einen König gedeutet wird, der Lästerungen wider den Höchsten ausstossen, dessen Heilige bekriegen und darauf sinnen werde, Festzeiten und Gesetz zu ändern. Die Schilderung dieses Fürsten ist der des Antiochus Epiphanes (8, 9 ff. 23 ff.; 11, 21 ff.) zu ähnlich, als dass erlaubt wäre, sie auf eine andere Persönlichkeit zu beziehen, als diese letzteren Stellen. Auch hier wird aber an den Untergang dieses Fürsten unmittelbar die Verheissung des

Digitized by Google

allgemeinen göttlichen Gerichtes, der Erscheinung des Messias und der Errichtung seines Reiches angeknüpft.

b) Kp. 9, bei dem Fürsten, von dem es V. 27 heisst, dass er während einer halben Jahrwoche ($3^1/_2$ Jahre) die Speis- und Schlachtopfer einstellen
592 werde, was auch in den anderen Visionen von Antiochus Epiphanes hervorgehoben ist. Auch hier bricht die Weissagung mit dem Tode dieses Fürsten ab, und zwar mit der Andeutung, dass dann der ganze Zeitraum werde abgelaufen sein, welcher der Weissagung Jeremia's gemäss nach göttlichem Rathschlusse verfliessen sollte, bis die Schuld des Volkes gesühnt sei und das demselben bestimmte Heil eintreten könne. Somit findet in allen diesen Visionen die Erscheinung statt, dass darin einzelne Ereignisse und Katastrophen mit einer auffallenden Bestimmtheit angekündigt werden, aber dieses ganz besonders aus der Zeit der Ptolemäer und Seleuciden, vorzüglich aus der der Herrschaft des Antiochus Epiphanes bis zu dessen Tode, keine aber nach der Zeit, dass die Weissagung vielmehr entweder mit dessen Tode abbricht, oder darnach einen unbestimmteren und allgemeineren Charakter annimmt, indem sich unmittelbar daran die Verkündigung des messianischen Heiles für das Volk Jehova's anknüpft.

Dieser Umstand hat aber unter Voraussetzung der Danielischen Abfassung dieser Visionen etwas sehr Auffallendes und Schwieriges. Von einem Seher, welcher wirklich zur Zeit des Babylonischen Exils lebte und schrieb, wie Daniel hier dargestellt wird, würden wir erwarten, dass sein Blick weit mehr auf die Befreiung seines Volkes aus der damaligen Knechtschaft, der Babylonischen, gerichtet gewesen wäre, als auf die Befreiung aus dem Drucke des Antiochus Epiphanes, der einer Dynastie angehörte, welche erst Jahrhunderte später zur Herrschaft kam, und dass seine messianische Hoffnung und die Verkündigung des messianischen Heiles für sein Volk sich zunächst an dessen Rückkehr in das Land seiner Väter angeknüpft hätte, wie z. B. bei Jeremia, Ezechiel, Jes. 40—66. Allein davon ist in den Danielischen Visionen so gut wie gar nicht die Rede. So bietet denn diese Erscheinung, die sich in den sämmtlichen Weissagungen des zweiten Theiles wiederholt, bei Voraussetzung der Authentie derselben die grösste Schwierigkeit dar und lässt sich auf natürliche Weise nicht erklären. Eben dieselbe Erscheinung führt uns aber darauf, die Abfassung dieser Visionen in das Makkabäische Zeitalter und genauer in die Zeit des Antiochus Epiphanes zu setzen; denn damals, als das Volk Jehova's so schwer unter der Hand des despotischen Fürsten zu leiden hatte, welcher den Dienst
593 Jehova's auf alle Weise zu unterdrücken trachtete, war es

Digitized by Google

natürlich, dass die Frommen mit besonderer Sehnsucht auf die Erscheinung des schon ihren Vätern durch den Mund der Propheten verkündigten Heiles harrten, und dass sie sich der Hoffnung hingeben konnten, der schwere Druck werde bald sein Ende erreichen, und dann unmittelbar das messianische Heil eintreten. So lässt sich denn namentlich die Art und Weise, wie in diesen Visionen die messianische Hoffnung gestaltet ist, und der Zusammenhang, worin dieselbe mit vorhergehenden Ereignissen und Katastrophen gebracht ist, auf eine natürliche Weise nur unter der Voraussetzung erklären, dass sie im Zeitalter des Antiochus Epiphanes verfasst sind, nicht früher als wie das Jüdische Volk schon unter seinem Drucke seufzte und der Jehovadienst im Tempel von ihm gehemmt ward, und nicht später als höchstens unmittelbar nach seinem Tode. [Ewald, Proph. III, S. 301.]

Längere Zeit nach demselben würde die messianische Hoffnung diese Gestalt nicht mehr haben behalten können. Es ist daher auch sicher falsch, wenn Bertholdt den letzten Abschnitt erst tief in das Makkabäische Zeitalter hineinsetzen will.

§. 237 (260). Der Zweck des Verfassers ist kein anderer, als sein bedrängtes Volk zu trösten und aufzurichten durch Hinweisung auf die Nähe der Erlösung und des von Gott ihm bestimmten Heiles. Dass er in der Person Daniel's spricht, ist nur als schriftstellerische Einkleidung zu betrachten, ähnlich wie beim Deuteronomium oder Qoheleth. Überhaupt war namentlich in diesem Zeitalter eine Einkleidung der Art nicht selten, sowohl bei Griechen als bei Juden, dass ein Schriftsteller, der sich bewusst war im Besitze gewisser heilsamer Wahrheiten zu sein und doch nicht persönlich eine hinreichende Autorität zu geniessen, um ihnen damit den erwünschten Eingang zu verschaffen, dieselben einem älteren Weisen oder Propheten in den Mund legte. Hier in unserm Falle hing diese Einkleidung damit zusammen, dass im Makkabäischen Zeitalter der Geist der selbständigen Prophetie schon lange von Israel gewichen, und dieses Bewusstsein auch im Volke herrschend war (1. Makk. 9, 27; vgl. 4, 46; 14, 41). Die von unserm Verfasser gewählte Einkleidung brachte es denn schon mit sich, dass er mit seiner Weissagung bis in das Babylonische Exil, in welches er den Daniel versetzt, zurückgeht und von da 594
seinen Ausgangspunkt nimmt; wobei es sehr begreiflich ist, dass

Digitized by Google

er die auf dieses zunächstfolgenden Zeiten nur flüchtig berührt und weit mehr bei denjenigen Verhältnissen verweilt, von denen er selbst unmittelbar bewegt ward, bei den zur Zeit der Abfassung gegenwärtigen und unmittelbar vorhergegangenen.

Eine Analogie aus der Jüdischen Literatur desselben Zeitalters findet sich in den uns erhaltenen sogenannten Sibyllinischen Orakeln. Unter diesen ist, wie sich aufs Evidenteste nachweisen lässt (s. meine Abhandlung in Schleiermacher's etc. Theol. Zeitschr. H. 1. 2), ein nicht unbedeutender Theil, namentlich fast das ganze dritte Buch, von einem Juden verfasst, aber einem Alexandrinischen, und zwar gleichfalls im Zeitalter des Antiochus Epiphanes, wahrscheinlich gegen 170—168 v. Chr. [Vgl. de Wette - Schrader S. 504]. Es wird darin der Untergang der damals angesehensten heidnischen Monarchien verkündet und namentlich Antiochus Epiphanes mit Verderben bedroht, von welchem Fürsten auch Ägypten bei seinen wiederholten Einfällen in dieses Land, und so auch wohl die Juden in demselben Vieles zu leiden hatten; die allgemeine Umwälzung der bisherigen Weltordnung wird als ganz nahe bevorstehend bezeichnet; alsdann werde das Volk Gottes unter einem von Gott selbst gesandten Könige seine Herrschaft für immer über die ganze Erde ausbreiten: mit den Gottlosen zugleich werde der Götzendienst getilgt und überall der wahre Gott verehrt werden und nimmermehr die Glückseligkeit der Menschen ein Ende nehmen. Diese theils drohenden theils messianisches Heil verheissenden Verkündigungen hat der Jüdische Dichter, da sie wohl zunächst für die Griechen seiner Umgebung bestimmt waren, der bei diesen als Prophetin in Ansehen stehenden Sibylle in den Mund gelegt und lässt dieser Einkleidung gemäss auch Schilderungen früherer Reiche und Katastrophen, als von der Sibylle vorhergesagt, vorausgehen.

Andere Schriften mit ähnlicher Einkleidung von Jüdischen oder Jüdisch-christlichen Verfassern sind die übrigen grossentheils von christlichen Dichtern verfassten Bücher der Sibyllinischen Orakel, das sogen. 4. Buch Esra, das Buch Henoch, die Ascensio Jesaiae, das Testament der 12 Patriarchen u. A. Alle diese können mehr oder weniger als Analogien zu unseren Danielischen Visionen betrachtet werden.

§. 238 (261). Ich erwähne in diesem zweiten Theile noch eine einzelne Stelle, welche bei Voraussetzung der Danielischen Abfassung auch nicht ohne Schwierigkeit ist, Kap. 9, 2.

Es heisst dort, Daniel habe in den Schriften auf die 70 Jahre geachtet, die nach der Weissagung Jeremia's über den Trümmern Jerusalems vergehen sollten. Der Ausdruck הַסְּפָרִים kann, wie er hier steht, κατ' ἐξοχήν nur eine Sammlung heiliger Schriften bezeichnen mit kanonischem Ansehen;
595 und so wird vorausgesetzt, dass sich die Weissagungen Jeremia's schon in einer solchen befunden haben. Das kann nun aber noch nicht zu der in der Überschrift der Vision angegebenen Zeit stattgefunden haben, im ersten Jahre Darius des Meders, der auf jeden Fall vor Cyrus zu setzen ist. Denn damals waren die prophetischen Schriften sicher noch nicht in eine Sammlung vereinigt, noch weniger schon mit dem Pentateuch zu einer solchen verbunden.

Digitized by Google

So werden wir auch hierdurch auf eine bedeutend spätere Zeit der Abfassung geführt.

Auch das ist nicht recht wahrscheinlich, dass bereits zu der bezeichneten Zeit bei irgend einem Juden über den eigentlichen Sinn der 70 Jahre Jeremia's sollten Zweifel entstanden sein, wie hier Daniel von sich andeutet, da damals vom Exil und namentlich seit der Zerstörung Jerusalems noch nicht einmal 70 einfache Jahre verflossen waren, und bis nach Ablauf dieser Periode nicht leicht Jemand darüber zweifelhaft war, die Zahl der Jahre anders als von so vielen einfachen Jahren zu nehmen. Erst nachdem volle 70 Jahre und darüber seit dem Ausspruche der Weissagung (Jer. 25, 11 ff.; 29, 10) und der Zerstörung der Stadt verflossen, auch schon ein grosser Theil des Volkes in die Heimath zurückgekehrt war, das Volk sich hier aber in so gedrückten Umständen befand, dass ihm das Gefühl beiwohnen musste, es sei das von Gott durch die Propheten und so auch durch Jeremia verheissene Heil noch nicht erschienen, es sei also die Weissagung ihrem wesentlichen Inhalte nach noch nicht in Erfüllung gegangen; erst da konnten bei den Frommen des Volkes weitere Reflexionen über jene 70 Jahre entstehen. ob sie nicht anders als auf buchstäbliche Weise, nach einer anderen als der gewöhnlichen Berechnungsweise zu verstehen seien. So können wir uns sehr wohl denken, dass man im Zeitalter des Antiochus Epiphanes, wo das Volk Jehova's von neuem in so schwere Bedrängnisse kam, seine Aufmerksamkeit wie auf die Weissagungen anderer Propheten, so auf die Aussprüche Jeremia's über die 70 Jahre richtete, und forschte, ob sie nicht eine Deutung zuliessen, wonach auf eine recht baldige vollständige Erfüllung der darin gegebenen göttlichen Verheissung gehofft werden könne. Eine solche Deutung ist es denn, welche hier dem Engel in der Mittheilung an Daniel in den Mund gelegt wird, dass die 70 Jahre eben damals, aber auch gerade damals zur Zeit des Antiochus Epiphanes im Begriffe seien abzulaufen, so dass der letzte Theil derselben von der Zeit eingenommen werde, während welcher das Jüdische Volk und das Heiligthum zu Jerusalem jenem fremden Könige preisgegeben war, wodurch denn eben die Hoffnung angedeutet wird, dass mit dem Ablaufe der halben Jahrwoche der Tyrannei des Antiochus die Zeit eintreten werde, wo Jehova an seinem Volke alle seine grossen Verheissungen erfüllen werde[1]).

§. 239 (262). Sind nun aber die Visionen im zweiten Haupttheile des Buches erst zu der von uns angenommenen Zeit verfasst, so folgt daraus von selbst die spätere Niederschreibung auch der erzählenden Abschnitte der ersten Hälfte des Buches, da, wie wir früher (§. 233) gesehen, diese mit jenen einen und denselben Verfasser haben. Diese Abschnitte machen es 596

[1]) [Wunderlicher Weise geht Ewald, der doch die mechan. Inspiration verwirft, in seiner Berechnung der 70 Jahrwochen (Proph. III 421 ff.) von der unmöglichen Annahme aus, dass der Verf. die richtige Chronologie des Zeitraums zwischen dem babylonischen Exil und dem makkab. Aufstande gekannt habe. Vgl. dagegen Kuenen, Onderzoek II 441 ff. überhaupt das glänzende Hauptstück 14].

Digitized by Google

aber auch schon für sich betrachtet durchaus unwahrscheinlich, dass sie von Daniel oder einem andern gleichzeitigen Schriftsteller verfasst sein sollten. Dagegen spricht schon der Umstand, dass für die verschiedenen musikalischen Instrumente, welche in Kp. 3 wiederholt genannt werden, fast lauter Griechische Namen vorkommen; und davon sind wenigstens mehrere der Art, dass man nicht annehmen kann, sie seien den Babyloniern und Griechen aus einer gemeinschaftlichen Quelle, oder gar den Griechen von den Babyloniern zugekommen, sondern kein Zweifel sein kann, dass sie wenigstens dem Verfasser, sei es unmittelbar oder mittelbar, von den Griechen her bekannt geworden sind.

So besonders סוּמְפֹנְיָה (V. 5. 15) oder nach einer anderen Schreibart סִיפֹנְיָא (V. 10). Beides ist ganz deutlich das Griechische *συμφωνία*, dessen Griechischer Ursprung keinem Zweifel unterliegen kann, da es deutlich aus den Griechischen Wörtern *σύν* und *φωνεῖν* zusammengesetzt ist. Ganz seltsam ist, wenn Hengstenberg zum Beweise, dass das Wort nicht Griechischen Ursprungs sei, sich darauf beruft, dass das Chaldäische dem Syrischen עֻפָּונְיָא tibia entspreche; denn auch bei dem Syrischen Worte ist kein Zweifel, dass es aus dem Griechischen entlehnt sei, wie das mit so zahlreichen Syrischen Wörtern der Fall ist. Ferner פְּסַנְתֵּרִין *ψαλτήριον* von *ψάλλειν*, *ψάειν*; קִיתָרֹס *κίθαρις*.

Es ist nun wenig wahrscheinlich, dass am Hofe Nebukadnezar's die musikalischen Instrumente der Griechen mit Griechischen Namen sollten üblich gewesen sein. Denn wenn auch zwischen den Ober-Asiaten und den Joniern in Klein-Asien schon in dem Zeitalter einiger Verkehr stattfand, so wird dadurch doch ein solcher Einfluss der Griechen auf die Ober-Asiaten nicht wahrscheinlich, als jenes voraussetzen würde. Eben so ist nicht wahrscheinlich, dass dem Daniel oder einem Palästinensischen Juden seines Zeitalters die griechischen Instrumente mit den Griechischen Namen anderweitig so bekannt sollten gewesen sein, dass er sie ohne weiteres statt der etwa wirklich angewandten gesetzt hätte. Eher können wir uns das aber von einem Jüdischen Schriftsteller aus dem Zeitalter der Hellenischen Nachfolger Alexander's denken, wo Judäa unter der wechselnden Herrschaft solcher, namentlich der Ptolemäer und Seleuciden, stand.

597 §. 240 (263). Dazu kommen noch so manche andere geschichtliche Schwierigkeiten, welche diese Abschnitte darbieten, deren

Digitized by Google

Inhalt wir doch, wenn sie von Daniel verfasst wären, als rein geschichtlich würden betrachten müssen. Eine sehr grosse Schwierigkeit besteht ganz im Allgemeinen darin, dass die Chaldäischen und Medischen Könige sollen nicht nur selbst die Allmacht des von den Juden verehrten Gottes, des Gottes des Daniel und seiner Gefährten, anerkannt haben als dessen, der allein zu erretten vermöge, der allein Zeichen thue im Himmel und auf Erden, sondern dass sie auch sollen königliche Edicte gegeben haben an alle Bewohner ihres grossen Reiches, worin sie, wie Nebukadnezar, befahlen, dass Niemand wagen solle, wider diesen Gott eine Lästerung auszustossen, ja sogar verordneten, wie Darius, dass Alle den Gott Daniel's fürchten und verehren sollten.

Es tritt hier dieselbe Schwierigkeit ein, die beim Buche Jona, dessen Inhalt geschichtlich gefasst, in dem Umstande liegt, dass die Niniviter sich sollten alle zum wahren Gotte bekehrt haben. Auch hier finden wir in der folgenden Geschichte dieser Völker von einem solchen Ereigniss nicht die geringste Spur. Ein solches Edict, zumal das eines Medischen Königs, welches nach 6, 9 gar nicht einmal von ihm selbst widerrufen werden konnte, musste doch irgend bedeutende Folgen haben, sei es nun dass ihm Folge geleistet ward, oder, was freilich viel allgemeiner zu erwarten ist, dass es Widerstand fand; weder von dem Einen noch von dem Andern ist uns Etwas bekannt, und auch in den Erzählungen selbst wird nicht das Mindeste darüber angedeutet, wie man doch wohl erwarten könnte.

Dazu kommen denn noch in den einzelnen Erzählungen so manche Umstände, welche in geschichtlicher Beziehung Schwierigkeit verursachen und welche es wenigstens ebenfalls durchaus unwahrscheinlich machen, dass die Erzählungen als geschichtliche Berichte von einem Augenzeugen und Theilnehmer sollten verfasst sein.

Davon will ich hier nur einige andeuten:

1) Kp, 1, 1 heisst es, dass Nebukadnezar als König von Babel Jerusalem im 3. Jahre Jojakim's eingenommen habe. Allein aus Jeremia und 2 Kön. lässt sich nachweisen, dass Nebukadnezar erst im 4. Jahre Jojakim's zur Regierung gekommen ist (vgl. §. 185), und, was die Hauptsache (aus Jer. 36, 9. 29), dass die Chaldäer auch selbst im 9. Monate des 5. Jahres Jojakim's noch gar nicht nach Jerusalem gekommen waren; mit Wahrscheinlichkeit sogar, obwohl weniger sicher, dass sie während der Regierung Jojakim's die Stadt überhaupt noch nicht eingenommen, noch auch die Tempelgeräthe fortge- 598
schleppt haben, sondern dass die erste Einnahme der Stadt durch die Chaldäer erst während der Regierung Jojachin's stattgefunden hat (s. Theol. Zeitschr. S. 280 ff.).

2) Kp. 2. Nach V. 1 soll Nebukadnezar den Traum gehabt haben im

Digitized by Google

zweiten [nach Ewald's Correctur zwölften] Jahre seiner Regierung. Das stimmt nicht zu Kp. 1, wo Nebukadnezar schon König heisst bei der Wegführung der Jüdischen Knaben, diese aber nach ib. V. 5 drei Jahre am Hofe des Königs unterrichtet werden, worauf der König ihre grosse Weisheit erkennt; die Traumdeutung aber Kp. 2 könnte nach der ganzen Darstellung nicht vor dem Ablaufe dieser Unterrichtszeit vorgefallen sein; und da macht die Angabe 2, 1, geschichtlich gefasst, grosse Schwierigkeit. — Ferner hat es an sich etwas kaum Glaubliches, dass Nebukadnezar eine solche Forderung, wie hier erzählt wird, ihm nicht bloss seinen Traum zu deuten, sondern ihm auch vorher den Inhalt desselben anzugeben, sollte an die sämmtlichen Weisen seines Landes nach den verschiedenen Klassen gerichtet und deren Unfähigkeit, seinem Verlangen zu entsprechen, an ihnen allen mit dem Tode bestraft haben, und nicht bloss etwa an denjenigen, die den besonderen Zweig der Traumdeutung hatten. Dann lässt auch das sich nicht wohl denken, dass ein so eifriger Jehova-Diener, als wie Daniel erscheint, sollte in Babylonien das Amt eines Obervorstehers der Weisen und Mager übernommen haben (2, 48), da dieses Institut sicher mit dem Götzendienste der Babylonier zusammenhing; wie denn Chaldäer, die hier als eine besondere Klasse der Weisen neben anderen aufgeführt werden, nach Herodot I. 181. 183 und Diodor Sic. II. 24. 29 der Name der angesehensten Priester des Landes war; da konnte nicht leicht Jemand eine solche Stelle eines Obervorstehers über alle Mager und Weisen versehen, ohne sich ganz und gar am Götzendienste des Landes zu betheiligen.

3) Kp. 3, 1—30. Hier hat es an sich etwas sehr Unwahrscheinliches, dass ein so ungeheures goldenes Bild von 60 Ellen Länge sollte in der Ebene im Freien aufgestellt sein. Auffallend ist auch, dass sich hier gar nichts darüber erwähnt findet, wie es bei Gelegenheit der Einweihung des Bildes dem Daniel ergangen sei, da der Obervorsteher des Mager-Instituts, zumal bei dessen Zusammenhange mit dem Priesterthume, bei einer solchen Gelegenheit nicht hätte fehlen können.

4) Kp. 3, 31—Kp. 4 fin.: von dem siebenjährigen Wahnsinne Nebukadnezar's. Eine solche Begebenheit hätte nothwendig sehr bedeutende Veränderungen und Verwirrungen im Babylonischen Reiche mit sich führen müssen; und da hätte dieselbe von den Geschichtschreibern, selbst wenn sie die Regierung dieses Fürsten auch nur kurz zusammenfassten, nicht wohl unerwähnt gelassen werden können. Gleichwohl hat ausser unserem Buche Niemand etwas davon berichtet. Auch der Chaldäische Geschichtschreiber Berosus kann durchaus nichts davon gemeldet haben, wie sich aus demjenigen, was Josephus aus ihm excerpirt, deutlich ersehen lässt. Josephus selbst erzählt die Sache bloss nach Daniel; und Origenes und Hieronymus konnten,
599 so viel Mühe sie sich gaben, bei keinem Geschichtschreiber Etwas auffinden, was auf ein solches Ereigniss hindeutete. Dass der an alle Völker gerichtete Brief Nebukadnezar's, worin die Sache erzählend dargestellt wird, nicht wirklich von ihm geschrieben ist, dafür spricht auch der Umstand, dass in der Mitte die Briefform eine Zeit lang aufgegeben und von Nebukadnezar in der dritten Person die Rede ist (V. 25—30), vorher aber wie nachher in der ersten, was dem Nebukadnezar selbst als Schreibendem nicht hätte begegnen können,

Digitized by Google

wohl aber einem Anderen, der in seinem Namen einen solchen Brief zu schreiben unternahm.

5) Kp. 5. Diese Erzählung bietet, als rein geschichtlich gefasst, deshalb besonders grosse Schwierigkeit dar, weil darin so Vieles in eine Nacht zusammengedrängt ist, wovon sich kaum glauben lässt, dass es sich so unmittelbar hinter einander in so kurzem Zeitraume könnte begeben haben. Zuerst das Gastmahl, welches doch schon ziemliche Zeit scheint gedauert zu haben, bis der König die Jüdischen Tempelgeräthe holen liess, und noch länger, bis die schreibende Hand sich zeigte; dann die Herbeirufung aller Weisen, Beschwörer, Chaldäer und Wahrsager; deren Berathungen über den Inhalt der Schrift, wobei sie gewiss eine geraume Zeit, dieselbe zu entziffern, werden hingebracht haben, ehe sie ihr Unvermögen bekannten; darauf die auf den Rath der Königin geschehene Herbeirufung Daniel's, von dem man eigentlich auch nicht begreift, weshalb er, als Obervorsteher über alle Weisen, nicht von Anfang an mit herbeigerufen war; dann Daniel's Deutung der Schrift; darauf unmittelbar, ungeachtet die Deutung für den König so übel lautete und dieser doch nicht einmal erkennen konnte, ob sie die richtige sei, die Bekleidung Daniel's mit Purpur und Halskette und Ausrufung desselben als dritten Herrschers im ganzen Reiche; und endlich der Tod Belsazar's nach der ausdrücklichen Angabe noch in derselben Nacht. Es ist ausserdem auch dieses nicht ohne Schwierigkeit, dass auf Belsazar ein König aus Medischem Stamme folgt, Darius, der auch 9, 1. 11, 1 als Meder bezeichnet wird, und 9, 1 als Sohn eines Ahasverus, d. i. Xerxes. Es ist also ein Fürst aus einer anderen, der Medischen Dynastie, und zwar erscheint es eben so dargestellt, dass diese eingetreten sei nach dem Sturze der Chaldäisch-Babylonischen Herrschaft überhaupt. Hier ist freilich immer noch eine Streitfrage, ob nach dem Sturze der Chaldäischen Herrschaft Babylonien zuerst an die Medische Dynastie gekommen sei, oder gleich unmittelbar an die Persische. Für das Erstere spricht ausser Anderem namentlich Xenoph. Cyrop. I. 5, 2, sowie Joseph. Ant. X. 11, 4 u. A., wonach Cyrus Babel für seinen Schwiegervater Kyaxares II., Sohn des Astyages, würde erobert haben und erst nach dessen Tode zur Selbstherrschaft gelangt sein. Wir würden also an diesen Kyaxares bei Darius dem Meder zu denken haben; und gewiss hat auch der Verfasser unseres Buches die Sache so angesehen, dass nach dem Sturze der Babylonischen Monarchie zuerst eine Medische und dann erst eine Persische Herrschaft gekommen sei. Aber nicht bloss Herodot I. 130 und Ktesias, sondern auch Jes. 40 ff. führen darauf, dass Cyrus Babel als selbständiger Fürst besiegt hat, indem damals die Oberherrschaft von den Medern schon an die Perser über- 600
gegangen war (s. darüber v. Lengerke, Einleitung zu Kp. 5).

6) Kp. 6. Hier verursacht ausser dem Inhalte des Edictes des Darius V. 26 ff. an alle Völker der Erde eine besondere Schwierigkeit der Umstand, dass die Fürsten und Satrapen des Babylonischen Reiches alle auf längere Zeit in der Stadt Babel anwesend erscheinen, und zwar (nach V. 25) auch mit ihren Familien. Unglaublich ist aber auch, dass der König Darius ein Edict solchen Inhaltes an alle seine Unterthanen sollte erlassen haben, wie vorher erzählt wird, welches bei Todesstrafe Allen verboten hätte, binnen eines ganzen Monats an irgend einen Menschen oder an eine Gottheit irgend

Digitized by Google

eine Bitte zu richten. Etwas sehr Auffallendes hat auch die Art und Weise, wie hier von den Löwengruben die Rede ist; der Verfasser scheint sich dieselben als zisternenartige Behälter gedacht zu haben, die unter der Erde waren, oben spitz zugingen und hier mit einem Steine verschlossen werden konnten (V. 18). So können in Wirklichkeit die Löwengruben gewiss nirgends beschaffen gewesen sein; in solchen unterirdischen Gruben ohne Luft und Licht hätten die Löwen nicht lange leben können.

§. 241 (264). So zeigt also auch die Beschaffenheit des ersten Haupttheiles des Buches für sich betrachtet, dass diese Erzählungen nicht können von Daniel oder einem gleichzeitigen Schriftsteller verfasst sein, und stellt am wenigsten etwas der Annahme entgegen, worauf wir durch die Verwandtschaft mit dem zweiten Haupttheile geführt werden, dass sie von demselben Verfasser wie die Visionen, also ebenfalls erst im Zeitalter des Antiochus Epiphanes niedergeschrieben sind. Gehen wir aber davon aus, so fragt sich, welchen Zweck der Verfasser bei diesem Theile seines Werkes vor Augen gehabt habe. Hier liesse sich denken, dass er dabei eine geschichtliche Tendenz gehabt hätte, dass er hätte zusammenstellen wollen, zur historischen Einleitung zu den folgenden Visionen, was ihm, sei es durch andere Schriften oder durch die mündliche Überlieferung, über die Geschichte des Daniel bekannt war, dem er in den Visionen seine prophetischen Hoffnungen in den Mund legen wollte. Doch würde er dann keine Veranlassung gehabt haben, auch die Geschichte der drei Gefährten Daniel's mitzutheilen, wo diese nicht eng mit der des Daniel selbst zusammenhing; aber in einem Abschnitte, Kp. 3, ist sogar von ihnen allein die Rede, ohne dass Daniel erwähnt wird. Dazu kommt dieses: hätte der Schriftsteller bei diesen Erzählungen eine eigentlich geschichtliche Tendenz gehabt, so würden wir
601 durchaus erwarten müssen, dass er die einzelnen Erzählungen wenigstens durch Übergangsformeln mit einander in eine gewisse Verbindung gesetzt und sie so irgendwie zu einem geschichtlichen Ganzen verknüpft hätte; das ist aber durchaus nicht der Fall. Auch würde man bei einer geschichtlichen Tendenz hier wohl erwarten: a) dass der Verfasser Kp. 3 irgend angedeutet hätte, woher es gekommen, dass durch den Befehl Nebukadnezar's an alle Beamten seines Reiches, sich zur Einweihung und Huldigung der goldenen Statue zu versammeln, nicht auch Daniel betroffen worden wäre, der doch auch am Hofe des Königs war; und b) eben so, dass er am

Digitized by Google

Ende des 6. Kp. über die letzten Schicksale Daniel's und seinen Tod irgend eine Andeutung gegeben hätte.

Werden wir nun dadurch veranlasst, bei diesen Erzählungen einen andern Zweck zu vermuthen, als einen eigentlich geschichtlichen, so kann dieses zunächst für die vier letzten Abschnitte Kpp. 3—6 wohl nur ein paränetischer sein; und einen solchen anzunehmen werden wir auch durch den ganzen Charakter dieser Erzählungen, besonders durch den jedesmaligen Schluss derselben, berechtigt, und zwar einen Zweck, der in genauer Beziehung stand zu den Zeitverhältnissen, unter denen diese Erzählungen abgefasst sind. Wenn wir diese Verhältnisse berücksichtigen, so wird es uns nicht zweifelhaft sein, dass der Verfasser darauf ausgeht, durch Vorführung der Beispiele des Daniel und seiner drei Gefährten einerseits und des Nebukadnezar und Belsazar andererseits — seine Volks- und Zeitgenossen zu ermahnen, es den ersteren Männern an unbeugsamem Glaubensmuthe in dem offenen rücksichtslosen Bekenntnisse des Gottes ihrer Väter gleichzuthun, und sie darauf hinzuweisen, wie dieser allein wahre allmächtige Gott wissen werde, zu seiner Zeit diejenigen zu demüthigen und zu stürzen, welche, wie Antiochus Epiphanes, in vermessenem Hochmuthe wider Ihn sich erhöben und Sein Volk von Seinem Dienste abwendig zu machen suchten, dagegen Seinen treuen standhaften Verehrern den endlichen Sieg zu verschaffen. So herrscht in diesen erzählenden Abschnitten wesentlich derselbe Zweck vor, wie in den folgenden Visionen. Bei der Annahme eines solchen Zweckes, wofür der Inhalt dieser Erzählungen sich so unverkennbar eignet, erscheint auch das Unverbundene, 602
in sich Abgeschlossene der einzelnen Erzählungen gar nicht auffallend; denn für einen paränetischen Zweck kam es gar nicht darauf an, den Zusammenhang der verschiedenen Erzählungen bemerklich zu machen, vielmehr konnte auch ohne das, jede für sich genommen, deutlich hervortreten (wie das hier in der That der Fall ist), welche sittlichen Wahrheiten der Schriftsteller zu veranschaulichen beabsichtigte.

§. 242 (265). Mit einer solchen paränetischen Tendenz dieser Erzählungen (Kpp. 3—6) könnte nun freilich an sich noch bestehen, dass sie zugleich, wenigstens ihrem wesentlichen Inhalte nach, auch geschichtlich wären. Allein schon von anderen Seiten her haben wir bisher mehrfach gefunden, wie schwer

Digitized by Google

es hält, dieselben gerade in Hauptpunkten als geschichtlich zu betrachten; und dadurch werden wir berechtigt zu vermuthen, dass der Verfasser, wenigstens was er in der Überlieferung etwa vorgefunden hat, auch dem Stoffe nach auf eine freie Weise behandelt hat, wie es seinem paränetischen Zwecke am meisten entsprechend war. In einer solchen Annahme aber werden wir bestärkt durch die Wahrnehmung, bis zu welchem Grade dasjenige, was uns hier wie aus der Zeit des Babylonischen Exils vorgeführt wird, zum Theil selbst im Einzelnen den Begebenheiten und Verhältnissen entspricht, welche im Jüdischen Lande unter dem Drucke des Antiochus Epiphanes stattfanden. Wenn wir uns in den Geist und die Verhältnisse dieser Zeit hineinversetzen, namentlich durch das Lesen der Bücher der Makkabäer, so werden wir finden, dass der Verfasser in seinen Schilderungen in Kpp. 3—6 fast überall im Ganzen und im Einzelnen, jene Verhältnisse seiner Zeit und seiner Umgebung vor Augen gehabt hat und diese seinen Lesern hier auf verhüllte, aber von ihnen leicht erkennbare Weise vorführt.

So erinnert die Erzählung 3, 1—30 an das Unternehmen des Antiochus Epiphanes, die Juden zum Griechischen Kultus zu nöthigen, 1. Makk. 1, 43 ff.

Er widmete den Tempel zu Jerusalem dem Jupiter Olympius (2. Makk. 6, 2), liess den dortigen Brandopferaltar zum Götzenaltare einrichten und baute auf demselben einen kleinen Götzenaltar, im Jahre 145 aer. Seleuc., 167 v. 608 Chr. (1. Makk. 1, 54; vgl. Dan. 12, 11; 11, 31; 9, 27). Seitdem bot er Alles auf, die Juden zur Übung dieses Griechischen Kultus zu zwingen, und liess die Widerspenstigen martern und tödten, zum Theil auch durch Feuer; s. 1. Makk. 1, 29—63; 2. Makk. 6. 7; Dan. 11, 33. An diese ihnen gegenwärtigen Verhältnisse zu denken, musten die ersten Leser unseres Buches namentlich zunächst bei Kp. 3 von selbst veranlasst werden, und es lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Verfasser eben diese Erzählung als eine darauf hindeutende parabolische Darstellung verfasst hat, um seinen Volksgenossen Beispiele vorzuführen, die sie in der standhaften Zurückweisung aller Theilnahme am Götzendienste nachahmen sollten, und zugleich in ihnen die Hoffnung zu erwecken, dass, wenn sie ausdauernd treu blieben und lieber alles Mögliche über sich ergehen liessen, ehe sie dem Götzen, wodurch ihr Tempel entweiht ward, auch nur äusserliche Verehrung bewiesen, Jehova sie zuletzt erretten und ihnen seinen Beistand so sichtbar verleihen werde, dass selbst seine Verächter, von denen sie um ihres Glaubens willen verfolgt wurden, sich würden genöthigt sehen, Seine Macht anzuerkennen; vgl. V. 17. 18. 28. 29, wo sich diese paränetische und zugleich prophetische Tendenz am deutlichsten kund gibt.

Digitized by Google

Ist diese Beziehung unserer Erzählung richtig, so ist dieselbe wohl nicht sehr lange nach der Einrichtung des Brandopferaltars im Tempel zu Jerusalem für den Jupiter-Dienst niedergeschrieben worden. Dabei erklären sich auch am ehesten die Griechischen Namen der musikalischen Instrumente in unserer Erzählung.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Instrumente mit ihren Griechischen Namen bei den Juden selbst sollten in herrschendem Gebrauche gewesen sein, so dass der Jüdische Schriftsteller sie von daher entlehnt hätte; dagegen alle Wahrscheinlichkeit stattfindet, dass sie am Hofe und im Heere der Seleuciden in Gebrauch waren, besonders bei Antiochus Epiphanes, der in allen seinen Einrichtungen Griechische Sitten nachahmte. Und da sich nun wohl voraussetzen lässt, dass die Einweihung des Tempels zu Jerusalem für den Jupiterdienst auf feierliche Weise geschehen ist, mit Procession und Musik, ebenso wie nachher die Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus mit Gesang und Musik, mit Cithern, Harfen und Cymbeln geschah (1. Makk. 4, 54), so kann man wohl vermuthen, dass bei der ersten Feierlichkeit eben solche Griechische Instrumente angewandt sind und unser Verfasser die Namen zunächst von daher entnommen hat.

Eine ähnliche Bewandniss hat es mit Kap. 6.

Es ist freilich, wie schon bemerkt, an sich kaum glaublich, dass ein Fürst zu einer so thörichten und in keiner Weise ausführbaren Verfügung sich sollte haben bereden lassen, wie sie hier V. 8 ff. von Darius dem Meder erzählt wird, einem Könige, der uns wenigstens unter diesem Namen sonst durchaus unbekannt ist. Aber die ersten Leser zur Zeit des Antiochus Epiphanes wurden gewiss veranlasst, dabei ohne weiteres an diesen Fürsten zu denken, von dem wir lesen, dass er nach der Ueberrumpelung Jerusalems 604
ein Edict für sein ganzes Reich habe ausgehen lassen, des Inhaltes, dass Alle Ein Volk sein und Jeglicher seine νόμιμα aufgeben solle, und der namentlich die Juden zu nöthigen suchte, ihr väterliches Gesetz aufzugeben und Jehova, den Gott ihrer Väter, nicht mehr anzurufen (1. Makk. 1, 41; 2. Makk. 6, 1—9); und wohl können wir denken, dass der Schriftsteller, um das Verkehrte und Ruchlose eines solchen Unternehmens recht hervortreten zu lassen, es in einer parabolischen Erzählung in der Weise, wie hier geschehen ist, darstellen konnte, als ein Bestreben, nur seiner Person, der des Königs, alle Verehrung und Anrufung zuzuwenden.

Die eigentliche Tendenz der Erzählung ist aber auch hier wieder eine paränetische und zugleich prophetische. Der Verfasser will durch das Beispiel Daniels seine Volksgenossen ermuthigen, sich lieber den augenscheinlichsten Lebensgefahren preiszugeben, als ihrem väterlichen Gottesdienste abtrünnig zu werden oder ihn auch nur zu verheimlichen. Dazu hebt er hervor, wie, ungeachtet des strengen königlichen Gesetzes, Daniel nicht unterlassen habe, sein Gebet zu seinem Gotte pünktlich zu verrichten, und ohne alle Verheimlichung bei offenen Fenstern, während er sich den drohenden Gefahren leicht hätte entziehen können, wenn er es im Verborgenen verrichtete; vgl. das ent-

Digitized by Google

sprechende Verfahren des greisen Eleazar zur Zeit des Antiochus Epiphanes, 2. Makk. 6, 18—31. Zugleich aber sucht der Schriftsteller in dem Ausgange der Erzählung die Gläubigen wieder in der Zuversicht zu befestigen, dass, wenn sie in ihrem Bekenntnisse nur standhaft beharreten, ohne ihren Glauben zu verleugnen oder auch nur zu verheimlichen, ihr Gott sie nicht verlassen und den Dienst seines Namens selbst bei seinen Widersacheru zum Siege und zur Anerkennung bringen werde.

§. 243 (266). Es haben also diese Erzählungen im Wesentlichen denselben Zweck, wie die Visionen im zweiten Haupttheile des Buches. Dasselbe gilt auch von den beiden zwischen ihnen liegenden Erzählungen Kpp. 4. 5, nur dass sie mehr einen drohenden Charakter in Beziehung auf die Ungläubigen haben, welche sich in frechem Übermuthe über und wider den allein wahren allmächtigen Gott erhoben.

Sowohl bei Nebukadnezar Kp. 4 als bei Belsazar Kp. 5 hat der Verfasser ohne Zweifel bestimmt den Antiochus Epiphanes vor Augen gehabt. Besonders tritt das in der letzteren Erzählung Kp. 5 hervor. Bei dieser wurden die Leser zur Zeit des Antiochus Epiphanes wieder von selbst veranlasst, an diesen Fürsten zu denken, von dem es als etwas höchst Ruchloses erzählt wird, dass er in den Tempel zu Jerusalem eingedrungen sei und mit unreinen Händen die goldenen Becken, Schalen, Becher und anderen heiligen Geräthe daraus fortgenommen habe, 1. Makk. 1, 21 ff.; 2. Makk. 5, 15 ff. Auf das Strafbare dieser Profanation des Heiligen beabsichtigt der Schriftsteller ohne Zweifel
605 hinzuweisen und in Belsazar's Schicksal es dem Syrischen Fürsten vorzuhalten, welches göttliche Gericht wegen eines solchen Frevels ihm drohe. Noch deutlicher würde diese Beziehung sein, wenn etwa, was zwar nicht ausdrücklich erzählt wird, aber in sich nichts Unwahrscheinliches hat, die heiligen Gefässe auch von Antiochus Epiphanes oder dessen Leuten zu gemeinen Gastereien oder wenigstens bei Opfermahlzeiten zu Ehren der Griechischen Gottheiten angewandt wurden.

Auch bei der Componirung des Briefes des Nebukadnezar Kp. 4 hatte der Verfasser ohne Zweifel den Zweck, in dem Schicksale jenes mächtigen Chaldäischen Fürsten, welcher Jerusalem und den Tempel zerstört hatte, wie in einem Spiegel es dem Antiochus Epiphanes vor Augen zu halten, wohin hoffärtige Vermessenheit gegen den Höchsten, den König der Könige, führe, und wie nothwendig es sei, seine Macht und Erhabenheit reuevoll anzuerkennen, wenn er nicht dem schwersten göttlichen Strafgerichte anheimfallen wolle; s. 4, 14. 22—24. 29. 31 f. 34.

Bei einer so genauen Beziehung aber dieser Erzählungen auf die dem Verfasser gegenwärtigen Verhältnisse muss es immer mehr unwahrscheinlich werden, dass sie auf wirklichen Thatsachen aus der Zeit des Babylonischen Exils beruhen sollten. Es könnte zwar gleichwohl der Fall sein, dass dem Verfasser einzelne Begebenheiten aus der Geschichte der Chal-

Digitized by Google

däischen und Medischen Monarchie vorgeschwebt hätten; aber das könnte gewiss nur Einzelnes gewesen sein, woran er sich anschloss; und immer muss man annehmen, dass, was er vorfand, von ihm seinem Zwecke gemäss auf ganz freie Weise benutzt ist, und er durchaus keinen eigentlich geschichtlichen Zweck hat. So können wir denn diese Erzählungen nicht dazu benutzen, unsere Kunde über die Geschichte des Babylonischen und Medischen Reiches zu bereichern und zu berichtigen und uns in den Geist und die Verhältnisse der Zeiten einzuführen, von denen sie zu handeln scheinen; wohl aber können sie dazu beitragen, uns ein lebendiges Bild von den Jüdischen Verhältnissen zur Zeit der Unterdrückung der Juden durch Antiochus Epiphanes zu geben, und namentlich von dem Glaubensmuthe, den damals die Frömmeren im Volke bewiesen, und von den Hoffnungen, welche sie hegten.

§. 244 (267). Wir haben jetzt noch die beiden ersten Kapitel zu betrachten, zunächst Kp. 2. Hier ist nun der Gesichtspunkt des Verfassers wohl gewiss nicht der, den Daniel wegen seiner Geschicklichkeit im Traumdeuten zu verherrlichen, das ist nur Nebensache; die Hauptsache aber ist offenbar der Inhalt des Traumes des Nebukadnezar und dessen Beziehung auf die Zukunft. Der Ausgang desselben ist das von Gott in alle Ewig- 606
keit zu errichtende Reich, das messianische Reich, vor dem alle anderen Reiche verschwinden werden; das wird durch den ohne Menschenhand sich losreissenden Stein symbolisirt. Die Errichtung des Reiches wird auch hier an dieselben Verhältnisse angeknüpft, wie in den Visionen Kpp. 7 ff.

Es ist schon bemerkt, wie dieses Traumgesicht des Nebukadnezar Kp. 2 grosse Aehnlichkeit darbietet mit dem des Daniel Kp. 7, und dass ohne Zweifel in beiden die auf einander folgenden Reiche auf entsprechende Weise zu deuten sind. Wenn nun nach dem Bisherigen Kp. 7, bei dem kleinen vermessenen Horne ohne Zweifel an Antiochus Epiphanes zu denken ist, so kann dort das vierte die ganze Erde verschlingende und zermalmende Thier mit den zehn Hörnern, zwischen denen dieses kleine Horn aufsteigt, nur von dem Reiche Alexander's des Grossen und den daraus hervorgehenden Reichen seiner Nachfolger gemeint sein; und das lässt uns nicht zweifeln, dass wir auch Kp. 2 bei dem vierten Reiche, welches den eisernen Schenkeln entspricht und gleich wie Eisen Alles zermalmt, an das Reich Alexander's des Grossen zu denken haben, sowie bei den theils eisernen, theils thönernen Füssen und Zehen, welche von getheilten theils starken, theils schwachen Reichen erklärt werden, an die Reiche der Nachfolger Alexander's An diese, von denen es heisst, dass sie zwar durch Menschensamen (Verschwägerungen) sich mit

Digitized by Google

einander vermischen, aber nicht zusammenhalten werden, — wobei den Juden am nächsten lag, namentlich an die Ptolemäer und Seleuciden zu denken, deren Herrschaft sie abwechselnd unterworfen waren — ist hier denn die Errichtung des messianischen Reiches angeknüpft.

Es lässt sich nun aus denselben Gründen, welche in Beziehung auf die Danielischen Visionen Kpp. 7—12 geltend gemacht sind, annehmen, dass diese Gestaltung des Traumes selbst erst dem Ptolemäisch-Seleucidischen Zeitalter angehört, und wir sind, wenn wir das Bisherige dazu nehmen, wohl berechtigt zu vermuthen, dass sie dem Verfasser des Buches angehört, und so denn auch, dass die ganze Erzählung von ihm nicht so mitgetheilt ist, wie sie ihm durch Überlieferung zugekommen war, sondern frei von ihm gestaltet ist für seinen paränetischen Zweck, um durch die Darlegung seiner prophetischen Hoffnung über die Nähe der Erlösung und des Eintrittes des messianischen Reiches sein Volk in der schweren Zeit zu trösten und aufrecht zu erhalten.

607 Was endlich das erste Kapitel betrifft, so ist der Hauptzweck desselben wohl jedenfalls der, als Einleitung zum Folgenden zu dienen und zwar sowohl zu den übrigen erzählenden Abschnitten Kpp. 2—7, als auch zu den Visionen Daniel's. Doch lässt sich auch hier ein gewisser paränetischer Zweck erkennen, der sich auf die Verhältnisse bezieht, wie sie zur Zeit der Abfassung bestanden.

Indem hier nämlich so ausdrücklich hervorgehoben wird, dass Daniel und seine Gefährten selbst am Hofe des heidnischen Königs sich in Ansehung der Speisen und Getränke frei von aller Verunreinigung zu halten gesucht und dazu namentlich keine Fleischspeisen und keinen Wein, sondern nur Pflanzenspeisen, Gemüse und Wasser sich hätten reichen lassen, und dass Gott ihnen dieses zum besonderen Segen habe gereichen lassen: hat er gewiss die Absicht, seine Volksgenossen zu ermahnen, unter ähnlichen Umständen, wo sie in Gefahr kommen könnten, beim Genusse von Fleischspeisen und Wein sich zu verunreinigen, auf dieselbe Weise zu verfahren und sich solcher lieber ganz zu enthalten. Zu einer solchen Ermahnung war aber im Jüdischen Lande gerade besondere Veranlassung während der Herrschaft des Antiochus Epiphanes, wo im ganzen Lande und selbst im Tempel zu Jerusalem Griechischen Gottheiten Opfer dargebracht wurden, und wo die Jüdischen Einwohner leicht dazu kommen konnten, solches Fleisch und solchen Wein zu geniessen, wovon schon zu Götzenopfern und Götzen-Libationen Gebrauch gemacht war; wie wir denn auch lesen, dass zu der Zeit eifrige Jehova-Diener wie Judas Makkabäus u. A. sich sorgfältig hüteten, durch Speise unrein zu werden, und lieber, um nicht in Gefahr zu kommen, sich zu beflecken, fortwährend von Kräutern lebten, 2. Makk. 5, 27; vgl. 1. Makk. 1, 62 ff.

Digitized by Google

§. 245 (268). Mit dem Bisherigen würde nun allerdings gar wohl bestehen können, dass Daniel und seine drei Gefährten geschichtliche Personen wären, Jüdische Exulanten, welche in Babylonien sich durch Frömmigkeit und Weisheit auszeichneten und bei den Beherrschern des Landes selbst zu Gunst und Ansehen gelangten; und dieses nehmen auch die meisten derjenigen Gelehrten an, welche die Abfassung des Buches in spätere Zeit setzen und das Einzelne im Inhalte desselben nicht als geschichtlich fassen. Doch fragt sich, ob auch dazu hinreichende Berechtigung stattfindet. Ein besonderes Zeugniss für den geschichtlichen Charakter der Person unseres Daniel findet man bei Ezechiel 14, 14. 20 u. 28, 3, wo dieser Prophet eines Daniel auf sehr ehrenvolle Weise Erwähnung thut. Aber gerade die Weise, wie das geschieht, ist nicht ohne Schwierigkeit. An beiden Stellen geht Ezechiel gar nicht irgend darauf aus, den 608
Daniel besonders zu preisen und hervorzuheben, sondern es ist deutlich, dass er gerade nur ihn nennt, weil er ihn, wie den Noah und Hiob, zwischen denen er ihn 14, 14. 20 nennt, als einen durch Weisheit und Gerechtigkeit ausgezeichneten Mann schon seinen Lesern, selbst dem Könige von Tyrus, bekannt voraussetzen konnte. Da aber werden wir durch die Art der Erwähnung nicht veranlasst, an einen Mann zu denken, der mit ihm im Babylonischen Exil lebte und der zur Zeit der Aussprüche Ezechiel's noch in ziemlich jungen Jahre müsste gewesen sein, sondern weit eher an eine längst bekannte Person der Vorzeit, mag es nun eine historische Person gewesen sein, die in die Geschichte des Israelitischen Volkes eingriff, oder, ähnlich wie Hiob, mehr ein poetischer Charakter, was wohl wahrscheinlicher, da wir sonst von ihr nichts wissen. Dass es ein dem Ezechiel gleichzeitiger Jüdischer Exulant sollte gewesen sein, wie der Daniel unseres Buches erscheint, ist eben nach der Art und Weise, wie Ezechiel seiner erwähnt, kaum glaublich.

Auf der anderen Seite aber werden wir wieder durch die Art, wie Ezechiel den Daniel von Seiten seiner Gerechtigkeit und Weisheit nennt, veranlasst an einen Mann von ähnlicher ausgezeichneter Tugend und Weisheit zu denken, wie der Daniel in unserm Buche erscheint, und auch irgend einen Zusammenhang des in unserm Buche auftretenden Charakters mit dem, welchen Ezechiel vor Augen hatte, zu vermuthen. Es lässt

Digitized by Google

sich wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass Ezechiel eine ältere Schrift kannte, welche von einem Daniel handelte als einem wie durch gesetzliche Frömmigkeit, so durch tiefe Weisheit ausgezeichneten Manne, aber so, dass über dessen Zeitalter nicht gerade etwas Bestimmtes hervortrat. Dieses Buch ist aber wohl zeitig, während des Babylonischen Exils oder bald darauf, verloren gegangen, war wenigstens zur Zeit der Abfassung unseres Buches nicht mehr vorhanden; und so war dem Verfasser des letzteren und seinen Zeitgenossen über
609 Daniel wohl nichts Bestimmteres bekannt, als was sich aus den Stellen des Ezechiel ergab. Da konnte er denn bei der Behandlung seiner Person in seinen parabolischen Erzählungen mit aller Freiheit verfahren, wie es seinem paränetischen Zwecke am meisten zusagte.

Dass er aber nun seine Erzählungen in die Zeit des Babylonischen Exils verlegte, hat seinen Grund wohl hauptsächlich darin, dass diese Zeit, wo das Jüdische Volk ohne Tempel und Opferdienst in fremdem Lande und in der Umgebung von Heiden lebte, und sie so leicht veranlasst werden konnten, sich am Götzendienst zu betheiligen, am meisten Ähnlichkeit mit seiner eigenen Zeit darbot, und am meisten Gelegenheit, den Daniel und andere seiner Volksgenossen unter ähnlichen Verhältnissen auftreten und ihren Glauben bewähren zu lassen, als unter welchen die frömmeren Juden sich zur Zeit des Antiochus Epiphanes befanden. Möglicher Weise kann indessen auf die Versetzung des Daniel ins Babylonische Exil noch etwas Besonderes eingewirkt haben, nämlich die Verwechselung jenes von Ezechiel genannten mit einem späteren Daniel, der sich unter den Juden im Exil befand.

Ein solcher Exulant Daniel kommt wirklich vor, aber als ein Zeitgenosse des Esra und Nehemia, als ein Priester vom Geschlechte Ithamar. Er war unter den Exulanten, welche mit Esra aus Babylonien nach Judäa zurückkehrten (Esra 8, 2) und wird nachher als einer der Priester genannt, die bei der Vorlesung des Mosaischen Gesetzes durch Esra sich zur Haltung desselben durch Namensunterschrift feierlich verpflichteten (Neh. 10, 7). Auffallend ist, dass gleichzeitig mit diesem Daniel auch ein Mischael, Chananja und Azarja genannt werden; die beiden letzteren, wie Daniel, unter den Priestern und Volkshäuptern, die sich für die Aufrechterhaltung des Gesetzes mit unterschrieben (Neh. 10, 3. 24), Mischael unter denjenigen, die dem Esra bei der Vorlesung des Gesetzes zur Seite standen (ib. 8, 4). Dieses Zusammentreffen der Namen mit den in unserem Buche auftretenden Glaubenshelden kann zu-

Digitized by Google

fällig sein, ist aber doch immer merkwürdig, da es in Beziehung auf alle vier zugleich stattfindet, und Daniel und Mischael sonst sehr selten vorkommende Namen sind. Allerdings fällt nun zwar das Zeitalter jener vier Zeitgenossen des Esra und Nehemia später, als das des Daniel und seiner Freunde in unserem Buche, da vom 3. Jahre Jojakim's bis zu jener Vorlesung des Gesetzbuches durch Esra gegen 160 Jahre sind. Aber gleichwohl liegt die Vermuthung nahe, dass der Verfasser unseres Buches die Namen seiner 610
Glaubenshelden von jenen vier Männern entlehnt hat. Ob ihm von deren Geschichte und ihren Begebnissen in Babylonien noch etwas Näheres bekannt war, was ihn zu der Wahl ihrer Namen könnte veranlasst haben, wissen wir nicht. Jedenfalls aber muss man wohl dies hinzunehmen, dass, indem er besonders den Daniel als einen wie durch Frömmigkeit, so besonders durch Weisheit ausgezeichneten Mann auftreten lässt, ihm jener frühere von Ezechiel auf so ehrenvolle Weise erwähnte Daniel wird vorgeschwebt haben.

Etwas sehr Unwahrscheinliches aber und Unbegründetes haben die Vermuthungen von Ewald [Propheten III, S. 313 ff.], welcher meint, a) dass der von Ezechiel erwähnte Daniel vielleicht ein Abkömmling des Zehnstämmereiches gewesen, der am heidnischen Hofe zu Ninive lebte (ähnlich auch Bunsen, Gott in d. Gesch. I. 514 ff.); und b) dass dem Verfasser unseres Buches eine Schrift aus dem Zeitalter Alexander's oder der nächstfolgenden Zeit bekannt gewesen und von ihm benutzt sei, worin jenem im Assyrischen Exil lebenden Daniel des Ezechiel weissagende Aussprüche über die Weltreiche in den Mund gelegt waren. Durch solche Annahmen wird die Erklärung der Entstehung unseres Buches in seiner Beschaffenheit keineswegs erleichtert, vielmehr eher erschwert.

Ganz unberechtigt ist auch die Ansicht von Hitzig, dass das Buch in Ägypten geschrieben sei, und zwar durch den Hohepriester Onias IV., der auch Jes. 19, 16—25 geschrieben haben soll.

§. 246 (269). Wird nun aber im Allgemeinen die hier entwickelte Ansicht über den Ursprung unseres Buches anerkannt, so verliert es allerdings etwas von der Stellung, welche es bei der recipirten Vorstellung über die Abfassung durch Daniel in der Geschichte der alttestamentlichen Prophetie einnimmt. Aber immer behält es im alttestamentlichen Kanon eine nicht geringe Bedeutung. Nicht nur lehrt es uns den Geist des Zeitalters, dem es angehört, auf eine höchst anschauliche Weise kennen, den Glaubensmuth und das Gottvertrauen der Frömmeren unter den schwersten Bedrängnissen und Verfolgungen, sondern namentlich auch in messianischer Beziehung ist es von nicht geringer Wichtigkeit, da es uns zeigt, wie die messianische Hoffnung auch nach dem Aufhören des eigentlich prophetischen Zeitalters festgehalten ward, und wie sie sich damals gestaltete, zu einer Zeit, aus welcher wir darüber anderweitig im alttestamentlichen Kanon kein Zeugniss besitzen. Und so ist denn

Digitized by Google

das Buch, selbst nachdem es seinen unmittelbaren Zweck, die Gläubigen des Jüdischen Volkes zur Zeit der Tyrannei des Antiochus Epiphanes zu stärken und zu befestigen, ohne Zweifel erfüllt hatte, auch für die Folgezeit nicht bloss für die Fest-
611 haltung, sondern auch für die weitere Entwickelung der messianischen Idee von nicht unbedeutendem Einflusse gewesen, wie wir namentlich auch aus dem neuen Testamente ersehen können. [Vgl. Pharis. und Sadd. S. 23: Der Grundbegriff der messianischen Hoffnung, in dem ursprünglichen Sinne, den sie im Buche Daniel hat, ist der des Reichs, der Malchuth. Es gibt nur Ein Reich, Ein falsches und Ein wahres. Ursprünglich ist Malchuth der Name des irdischen Weltreiches, dessen Träger von den Assyrern bis zu den Römern wechseln, das aber selbst stets das selbige Eine und gleiche bleibt. Diese Malchuth erhebt den Anspruch absoluter Herrschaft über die ganze Welt und auch über Israel, und zwar nicht bloss äusserlich, sondern so dass sie als höchstes und maassgebendes Ziel für alles Thun und Trachten gelten will. Ihr wird nun die Malchuth Gottes entgegengesetzt. Name und Begriff derselben ist ein antithetischer (Dan. 2. Dan. 7.) und erst entstanden im Gegensatz zu der irdischen Malchuth. Die letztere beherrscht vor der Hand die Welt, ihr Gegenbild ist noch nicht erschienen, sondern befindet sich wie alle Güter der Hoffnung annoch im Himmel. Bekanntlich drückt sich überhaupt der Glaube an die Realität der Ideale bei den Juden so aus, dass dieselben schon da, nur noch nicht sichtbar sind, also bis zu ihrer Offenbarung oder Erscheinung im Himmel aufbewahrt werden. Aber schon gegenwärtig bestimmt die verborgene Malchuth das Handeln ihrer Kinder und Erben.]

Digitized by Google

IV.

Die poetischen Bücher.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Psalmen.

§. 247 (270). Dieses Buch bildet eine Sammlung von 150 Liedern verschiedenen Inhalts, die aber alle in dem religiösen Charakter zusammentreffen. Man kann die Sammlung mit unseren Gesangbüchern vergleichen und wir haben uns den Zweck derselben auch wohl auf ähnliche Weise zu denken, dass nämlich die Urheber der Sammlung beabsichtigten, ein religiöses Liederbuch zu geben, geeignet, sowohl von der Gemeinde als auch von Einzelnen gesungen und gebetet zu werden.

Der Titel dieses Buches im Hebr. Kanon ist תְּהִלִּים (von תְּהִלָּה Lobgesang Ps. 145) auch zusammengezogen תִּלִּים oder תְּלִין. Diese Bezeichnung ist a parte potiori gewählt, ebenso der Name תְּפִלּוֹת דָּוִד in der Unterschrift nach den 72 ersten Psalmen. Angemessener ist die gewöhnliche griechische Benennung *ψαλμοί*, wodurch sie als lyrische Gedichte bezeichnet werden, die mit Begleitung der Musik gesungen werden. Diesem Griechischen *ψαλμός* entspricht מִזְמוֹר, was sich auch in den Überschriften einer bedeutenden Zahl einzelner Psalmen findet [vgl. Ewald, Dichter des A. B. I, 1, S. 30 f. 229]. In anderen Überschriften einzelner derselben steht die allgemeine Bezeichnung שִׁיר Gesang, was öfters auch mit מִזְמוֹר verbunden ist, in anderen noch andere Bezeichnungen. Für die ganze Sammlung kommt bei Griechen und Lateinern auch *ψαλτήριον*, Psalterium vor.

Die ganze Sammlung ist in 5 Bücher (סֵפֶר) eingetheilt: 1) 1—41; 2) 42—72; 3) 73—89; 4) 90—106; 5) 107—150. Am Ende eines jeden der vier ersten Bücher findet sich eine Doxologie von ein oder zwei Versen, welche in der Numerirung 612
der Verse mit zum vorhergehenden Psalme, dem letzten des jedesmaligen Buches, geschlagen ist, aber nicht mit zu demselben gehört, sondern nur dazu dient, das Buch auf eine seines Inhaltes würdige Weise zu beschliessen und vom folgenden zu sondern; z. B. Ps. 41, 14: „Gepriesen sei Jehova, der Gott Israel's von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen, Amen", und

Digitized by Google

ähnlich am Schlusse des 2., 3., und 4. Buches. Diese Doxologieen finden sich schon in der LXX und in allen alten Übersetzungen, was für das Alter dieser Eintheilung zeugt, die wahrscheinlich eben so alt ist, als die ganze Sammlung in ihrem gegenwärtigen Umfange, und wohl, wie Epiphanius (de mens. et pond. c. 5) meint, gewählt ist als Nachbildung der Fünftheilung der Thora. [Anders Ewald, Dichter des A. B. I. 1, 267; Nöldeke, Alttest. Lit., S. 140.]

§. 248 (271). Was den Ursprung des Buches betrifft, so werden, wie schon bemerkt, die beiden ersten Bücher in der Unterschrift des zweiten — hinter dessen Doxologie — als Gebete David's bezeichnet. Manche haben auch selbst alle einzelnen Lieder nicht bloss der beiden ersten Bücher, sondern der ganzen Sammlung für Lieder David's gehalten, eine Vorstellung, welche zuletzt noch von Clauss (Beiträge zur Kritik u. Exegese der Ps. Berl. 1831.) geltend gemacht ist, die aber kaum einer Widerlegung bedarf, da schon die Überschriften einer nicht unbedeutenden Anzahl einzelner dieser Lieder andere Dichter als Verfasser nennen. Mit solchen Überschriften, die sich auf den Verfasser des Liedes beziehen, sind ungefähr zwei Drittheile der Psalmen versehen, und zwar wird der Verfasser darin ganz herrschend durch ל praefixum bezeichnet, z. B. לְדָוִד, oder מִזְמוֹר לְדָוִד, oder מִזְמוֹר ל" und ähnlich. In einigen Fällen hat das ל hier zwar auch eine andere Bedeutung, z. B. sicher Ps. 39, 1, wo das יְדוּתוּן Bezeichnung des Musikchores ist, dem das Lied zur musikalischen Aufführung sollte übergeben werden. Ein paar Mal ist es vielleicht als Bezeichnung dessen gemeint, auf den das Lied ursprünglich gedichtet ist, z. B. Ps. 72, vielleicht auch Ps. 20. 21. 110; doch ist auch in diesen letzteren Fällen nicht ganz sicher, ob es von den Urhebern der Überschrift so gemeint ist. Jedenfalls sind das
613 nur einzelne Ausnahmen, und bei weitem in den meisten Fällen kann kein Zweifel sein, dass es als Bezeichnung des Dichters gemeint ist.

Streitiger aber ist, welche Autorität den Überschriften in diesen Angaben zukomme. Schon Theodor von Mopsvestia (bei Leontius Byzantin. contra Nestor. et Eutych. lib. III. n. 15.) hielt sie für späteren Ursprunges; und so betrachten manche neuere Ausleger sie nicht bloss als erst von den Sammlern, nicht von den Dichtern selbst vorgesetzt, sondern legen ihnen

Digitized by Google

auch so gut wie gar keine Autorität bei. Es ist auch nicht zu leugnen, dass bei manchen Psalmen die Angaben der Überschriften über den Verfasser, oder, was sich bei einzelnen auch angegeben findet, über die Veranlassung des Liedes, zum Inhalte durchaus nicht stimmen, so dass dieselben hier unverkennbar falsch sind und nicht von den Verfassern selbst herrühren können, z. B. Ps. 59. 122. 144 u. a. In solchen Fällen können die Überschriften daher allerdings erst von späteren Abschreibern oder Sammlern nach unrichtiger Überlieferung oder Vermuthung vorgesetzt sein; und sicher verkehrt ist, wenn einige Neuere wieder die Richtigkeit aller Überschriften voraussetzen, was theilweise höchst unnatürliche Erklärungen nothwendig macht. Aber auf der andern Seite glaube ich, dass man zu weit geht, wenn man sie deshalb ohne weiteres alle meint verwerfen zu müssen. Bei mehreren Überschriften lässt sich aus ihrer ganzen Beschaffenheit wenigstens auf ein sehr hohes Alter schliessen, weil darin nämlich auf Begebenheiten und einzelne Umstände hingedeutet, und diese als bekannt vorausgesetzt werden, die in unsern geschichtlichen Büchern des A. T. entweder überhaupt nicht erwähnt werden, oder auf etwas abweichende Weise.

So heisst Ps. 7 in der Überschrift ein Lied, welches David gesungen habe in Bezug auf einen Benjaminiter Kusch, der wahrscheinlich einer der Widersacher David's am Hofe Saul's war, der aber anderweitig im A. T. nicht genannt wird. Gerade dieser Umstand bürgt für das hohe Alter und somit auch für die Richtigkeit der Angabe.

Ps. 60 fällt zufolge der Überschrift in die Zeit der Kriege David's 2. Sam. 8. 1. Chron. 18; dieselbe bietet aber mehrere Differenzen dar mit den Angaben dieser geschichtlichen Bücher, die sich zwar leicht lösen lassen, 614
aber doch zum Beweise dienen, dass der Verfasser der Überschrift nicht diese letzteren Schriften vor Augen hatte, die also für das Alter der Überschrift zeugen.

An sich hat es auch nichts Unwahrscheinliches, dass die Hebräischen Dichter selbst beim Aufschreiben und Ausgeben ihrer Lieder mitunter ihren Namen oder die Veranlassung derselben bezeichnet haben, wie das bei den Arabischen Dichtern ganz gewöhnlich ist, und wie auch bei den Hebräischen Propheten wenigstens öfter der Fall war.

Von Gedichten anderer Art ist besonders zu beachten der Lobgesang Hiskia's Jes. 38. Derselbe hat V. 9 eine Überschrift, welche so abrupt dasteht und so wenig in die Erzählung selbst hineingearbeitet ist, dass sie auf keinen Fall erst vom Verfasser von Jes. 36—39 vorgesetzt sein kann, sondern von

Digitized by Google

ihm schon mit dem Liede vorgefunden sein muss, was denn zum Beweise dient, dass sie entweder von Hiskia selbst vorgesetzt sein muss oder wenigstens in sehr früher Zeit, sehr bald nach der Abfassung des Liedes.

Wenn aber auch die Überschriften nicht von den Verfassern selbst vorgesetzt sind, so dürfen wir doch im Allgemeinen wohl voraussetzen, dass dies später nicht [immer] nach blosser Vermuthung geschehen ist, sondern [zuweilen] einer zu beachtenden Überlieferung gemäss.

Entweder waren die Lieder, ehe sie in diese Sammlung kamen, einzeln im Umlauf; und da war natürlich, dass sich an deren Gebrauch eine Tradition über den Verfasser und die Veranlassung anknüpfte, und hiernach ward denn die Angabe durch einen Leser, Abschreiber oder Sammler vorgesetzt. Häufig aber waren die Lieder der einzelnen Dichter wohl schon früher in besonderen Sammlungen vereinigt, diese vielleicht von den Dichtern selbst veranstaltet; es gab z. B. wohl eine Sammlung von Liedern David's, Assaph's u. s. w. Daraus wurden dann einzelne Lieder in diese gemischte Sammlung aufgenommen, und dabei wohl die Angabe des Verfassers, welche sich vor jener Partikularsammlung befand, den einzelnen vorgesetzt, vielleicht ganz mit denselben Worten; wofür unten (§. 249) eine Bestätigung. Auch da werden die Überschriften, obschon sie in der gegenwärtigen Form und an dem Orte, wo sie sich gegenwärtig finden, nicht von den Verfassern selbst herrühren, doch für uns eine nicht ganz unbedeutende Autorität bilden müssen.

Lässt sich daher auch bei keiner der Überschriften behaupten, dass sie schon an und für sich eine hinreichende Bürgschaft ihrer Richtigkeit darbiete, so haben wir doch Ursache, ihren Angaben einiges Gewicht beizulegen; und wenn
615 die Betrachtung des Inhaltes und Charakters des Psalmes nichts darbietet, was der Überschrift widerspricht, so haben wir auch keine Ursache, gegen ihre Angaben in dem Grade, wie manche Ausleger, skeptisch zu sein.

§. 249 (272). Der älteste derjenigen, welche in den Überschriften einzelner Psalmen als Verfasser genannt werden, ist Moses, dem Ps. 90 beigelegt wird. Ein hinreichender Grund, dieses Lied dem Gesetzgeber abzusprechen, findet [für denjenigen, der Moses als Autor des Leviticus ansieht] nicht statt, und jedenfalls trägt es ein sehr alterthümliches Gepräge.

Am meisten Psalmen werden als Davidische bezeichnet, im Ganzen 73, meistentheils in den beiden ersten Büchern, nur 18 davon in den folgenden Büchern. Bei einigen mag das לְדָוִד vielleicht gemeint sein: auf den David, in Beziehung auf ihn (20. 21. 110). Unter den übrigen sind manche, von denen es theils nach ihrem Inhalte und den geschichtlichen Bezie-

Digitized by Google

hungen, theils nach der Sprache und dem sonstigen Charakter sehr wahrscheinlich ist, dass sie einem anderen Dichter angehören, wie sicher 14. 53. 108. 122. 124. 144, auch wohl 4. 23. 25. 26. 28. 29. 31. 34. 37. 40. 58. 59. 86. 103. 131. 133. 139. 143. 145. Bei manchen steht die Sache so, dass sich gegen die Angabe der Überschrift nicht gerade etwas Entscheidendes einwenden lässt, der Inhalt aber auch nichts Besonderes zu ihrer Bestätigung darbietet. Aber eine nicht unbedeutende Anzahl gehört David höchst wahrscheinlich wirklich an, zumal wir nach demjenigen, was die geschichtlichen Bücher [d. h. die im vollen Widerspruch zu der echten Tradition befindliche Chronik] uns über David als Sänger melden, nicht zweifeln können, dass er sich durch Dichtung solcher Lieder, wie unsere Psalmen sind, ausgezeichnet hat, und darnach sich mit aller Wahrscheinlichkeit vermuthen lässt, dass manche seiner Lieder sich in unserer Sammlung erhalten haben, wie sich das bei mehreren mit ziemlicher Sicherheit behaupten lässt, wie Ps. 3. 7. 15. 18. 32. 51. 60 u. a.

Salomo wird in der Überschrift zweimal genannt, Ps. 72. 127. Davon ist Ps. 72 das לִשְׁלֹמֹה vielleicht [?] gemeint „ad Salomonem", doch ist das Lied wahrscheinlich nicht auf Salomo gedichtet, sondern auf einen der späteren Nachfolger desselben; und noch wahrscheinlicher gehört Ps. 127 einer bedeutend späteren Zeit an, wie denn hier in LXX die Überschrift fehlt.

Ferner werden 12 Psalmen dem Assaph zugeschrieben: 50. 616
73—83. Ein Assaph wird öfters in der Chronik erwähnt als ein Levitischer Sänger unter David, von diesem Könige neben Heman und Ethan bestellt zur Aufführung der Gesänge im Hause Gottes zu Jerusalem. 2. Chron. 29, 30 heisst er der Seher (הַחוֹזֶה); und aus derselben Stelle ergibt sich, dass er auch als Dichter bekannt war, und von ihm religiöse Lieder vorhanden gewesen sein müssen, welche — nach der Angabe der Chronik — zur Zeit Hiskia's neben den Davidischen beim Gottesdienste gebraucht wurden. Bei den Liedern indessen, welche in den Überschriften unserer Sammlung als Assaphische bezeichnet werden, führt uns bei keinem der Inhalt gerade bestimmt auf das Davidische Zeitalter; mehrere gehören wahrscheinlich einem Dichter aus dem Reiche Israel (80. 81. 83, vielleicht auch 82) an; andere einem Judäischen Dichter, aber aus späterer Zeit, gegen das Exil hin, wie besonders 74. 75.

Digitized by Google

76. 79, und vielleicht auch die übrigen. Vielleicht stammen diese von einem damals lebenden Dichter her, der gleichfalls den Namen Assaph führte, etwa als das Haupt der von dem Davidischen Assaph abstammenden und nach ihm benannten Sängerfamilie, die wir noch in späterer Zeit unter dem Namen בְּנֵי אָסָף antreffen; oder es sind wenigstens Lieder, die von einzelnen Mitgliedern dieser Familie gedichtet worden und die vielleicht früher in eine besondere Sammlung vereinigt waren und aus dieser in unsere Sammlung aufgenommen sind.

So verhält es sich noch wahrscheinlicher mit den elf Qorachitischen Liedern, betitelt לִבְנֵי קֹרַח, Ps. 42 (womit Ps. 43 Ein Lied bildet). 44—49. 84. 85. 87. 88.

Die Qorachiter werden in der Chronik öfters als Levitische Sängerfamilie und Diener des Heiligthums genannt, ein paar Mal als von David eingesetzte Thürhüter beim Heiligthume, 2. Chron. 20, 19 als Sänger Jehova's im Heere des Judäischen Königs Josaphat, so dass in dieser Überschrift kein bestimmtes Zeugniss für das Zeitalter dieser Lieder liegt. Es ist selbst noch streitig, ob diese Überschrift sich überhaupt auf den Verfasser bezieht oder, wie Eichhorn, Bertholdt wollen, auf den Musikchor, dem das Lied zur musikalischen Aufführung übergeben sei. Allein bei den meisten zeigt die Stellung der Worte in Vergleich mit anderen Überschriften deutlich, dass auch sie den Verfasser anzeigen sollen, wie besonders 45. 84. 87.

Der Plural „Kinder Qorach", welcher sich nicht leicht be-
617 greifen lassen würde, wenn diese Überschriften schon ursprünglich in Beziehung auf die einzelnen dieser Lieder gewählt wären, erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, dass es früher eine Partikularsammlung von Liedern gab, welche im Allgemeinen als Qorachitisch bezeichnet ward, weil sie Lieder von verschiedenen Mitgliedern dieser Sängerfamilie enthielt. Aus dieser Sammlung wurden dann einzelne in unsere Psalmensammlung aufgenommen, und hier ward den einzelnen jene Überschrift vorgesetzt, die eigentlich nur für eine Mehrheit passend war. So erklärt sich auch, dass Ps. 88 zwei Überschriften mit einander verbunden sind, von denen die erstere den Psalm als Qorachitisch bezeichnet, die andere ihn Heman dem Esrachiter beilegt. Heman war nach 1. Chron. 6, 18. 15, 17. 19 ein Nachkomme Qorach's zur Zeit David's, und so mag der Psalm schon in der Qorachitischen Partikularsammlung als ein Lied Heman's bezeichnet gewesen sein, was denn hier zugleich mit der allgemeineren Angabe, dass er ein Qorachitischer sei, verbunden ist.

Digitized by Google

In Verbindung mit Heman wird 1. Kön. 5, 11. 1. Chron. 6, 29 ff. 15, 17 (vgl. 2. Chron. 35, 15) ein Ethan der Esrachiter genannt, als Weiser und Sänger im Zeitalter David's. Diesen nennt die Überschrift des folgenden Psalmes (89); doch macht der Inhalt beider Psalmen, besonders des 89., wahrscheinlich, dass sie einer späteren Zeit als der Davidischen angehören; und dasselbe gilt auch von den übrigen Qorachitischen Liedern, obwohl die meisten derselben zu den schönsten unserer Sammlung gehören. Vielleicht, dass Ps. 42—49. 84 alle demselben Dichter angehören, und zwar einem Judäischen Priester aus dem Assyrischen Zeitalter, aus der Zeit des Ahas und Hiskia, Ps. 87 aber erst dem Chaldäischen Zeitalter und Ps. 85 der ersten 618
Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil.

§. 250 (273). Was aber die namenlosen, gleichsam verwaisten (יְתוֹמִים) Psalmen betrifft, welche keine Angabe des Verfassers haben, so wird es nur selten möglich sein, bei dem grösstentheils allgemeinen Inhalte derselben, den Verfasser nur 619
mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ermitteln. Es mögen unter ihnen Davidische sein, aber welche derselben, ist nicht auszumachen; und ebenso lässt sich auch bei denjenigen Liedern, bei denen wir Ursache haben, die Angabe der Überschrift über den Verfasser zu bezweifeln oder zu verwerfen, nicht leicht der wirkliche Verfasser bestimmen; höchstens finden wir Indicien über das ungefähre Zeitalter, doch auch in dieser Beziehung sind die Urtheile sehr verschiedenartig. Auch im Allgemeinen ist streitig, bis wie spät hinab einzelne Lieder dieser Sammlung zu setzen seien. Schon verschiedene frühere Ausleger haben einzelne Psalmen in's Makkabäische Zeitalter gesetzt. Am weitesten aber gehen darin Hitzig, v. Lengerke und J. Olshausen.

Hitzig (Begriff d. Krit. 1831, besonders aber im Comm. über die Pss.) schreibt dem David und der Blüthezeit der Hebräischen Literatur nur eine geringe Anzahl dieser Lieder zu, dagegen die ganzen drei letzten Bücher (73—150) sammt Ps. 1. 2 setzt er in das Makkabäische Zeitalter und zum Theil in die späteren Zeiten desselben. — Olshausen (die Psalmen 1853) setzt kein einziges Lied des Psalters in das Davidisch-Salomonische Zeitalter, bei weitem die meisten in das Makkabäische, bis in die Zeit des Johannes Hyrcanus. — L. v. Lengerke, die fünf BB. der Pss. Königsb. 1847. [Viel maassvoller urtheilt Petrus de Jong (Disquisitio de psalmis Maccabaicis. Leyden 1857), wie denn auch Nöldeke nur wenige Psalmen (namentlich 44. 74 und

Digitized by Google

83) aus exegetischen Gründen, die ihm als zwingend erscheinen, für Makkabäische erklärt.] [1])

Allein dieses ist entschieden falsch, schon deshalb, weil ohne Zweifel auch die Sammlung als solche bereits lange vorher in der gegenwärtigen Gestalt vorhanden gewesen ist. Denn es lässt sich aus 1. Chron. 16, 36 im Vergleich mit der Schluss-Doxologie des vierten Buches (Ps. 106, 48) erweisen, dass unsere Psalm-Sammlung mit den Schluss-Doxologieen selbst schon vor Abfassung der Chronik vorhanden war [2]).
620 In der That findet sich auch in unserm Psalter kein Lied, bei dem irgend begründete Veranlassung wäre, es später, als in das Zeitalter Nehemia's, also etwa 300 Jahre vor dem Makkabäischen Zeitalter, zu setzen; und wenige, welche uns auch nur so spät führen. Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass manche Psalmen dem prophetischen Zeitalter angehören und das Werk von Propheten sind, besonders solche, in denen ein frommer Diener Jehova's über Verfolgungen und Misshandlungen klagt, welche er wegen des Eifers

[1]) [Für makkab. Pss.: Esrom Rudinger, libri pss. paraphrasis, Görlitz 1581. E. G. Bengel, supplementa quaedam ad introd. in lib. pss. 1806 (in den opuscula ed. Pressel, Hamb. 1834). Vgl. Calvin zu Ps. 44, J. H. Michaelis zu Ps. 74. 79. 80. Gegen makk. Pss.: Ewald, Jahrbb. der bibl. W. VI S. 20—32. Ehrt, Abfassungzeit und Abschluss des Psalters. Leipz. 1869.]

[2]) S. Vorl. über die Psalmen zu Ps. 106: Diese Schluss-Doxologie ist ohne Zweifel erst bei der Vollendung der Psalm-Sammlung und der Eintheilung derselben in 5 Bücher hinzugefügt. 1 Chron. 16, 36 ist nun, in einem aus Ps. 105. 96. 106 zusammengesetzten, angeblich Davidischen Liede auch dieser Vers im Zusammenhange mit dem vorhergehenden mit aufgenommen. Das dient zum Beweise, dass der Zusammensetzer jenes Liedes, der wahrscheinlich der Verfasser der Chronik selbst ist, diesen Vers am Schlusse des Psalmes schon vorgefunden, dass er also diesen Psalm schon in der Psalm-Sammlung, wie dieselbe jetzt besteht, gekannt hat. S. Theol. Stud. u. Krit. 1858. 2. 371 f., und Ewald a. a. O. S. 22—24. — Ferner ist noch Folgendes zu beachten. Unter den angeblich Makkabäischen Psalmen sind solche, welche die Ueberschrift ausdrücklich älteren Dichtern, dem David u. A., selbst dem Moses beilegt. Auf jeden Fall sind dieses nun aber Lieder, welche auf lebendige Weise aus dem Gemüthe des Dichters hervorgegangen sind, und zum Theil veranlasst durch besondere geschichtliche Verhältnisse, die ihm gegenwärtig waren. Es lässt sich auf keinen Fall annehmen, dass der Dichter selbst diese Lieder sollte absichtlich den älteren Dichtern untergeschoben und in deren Namen verfasst haben; dazu war nicht die geringste Veranlassung. Es müssten daher diese Ueberschriften erst in noch späterer Zeit durch falsche Tradition oder falsche Vermuthungen der Abschreiber oder Sammler entstanden sein; doch würde diese Annahme schon deshalb schwierig sein, weil sich diese Angaben im Allgemeinen ebenso in der LXX finden, welche Uebersetzung bei den Psalmen gewiss nicht später verfasst ist, wahrscheinlich früher, als im Makkabäischen Zeitalter. [Aber die Pss. Salomo's? Pharis. u. Sadd. S. 131.]

Digitized by Google

für seinen Gott zu erleiden habe. Ebenso führen bei manchen Psalmen schon die geschichtlichen Beziehungen darauf, dass sie der Zeit des Exils und der Rückkehr aus demselben angehören.

Deutlich sind während des Exils gedichtet Ps. 102. 137; wahrscheinlich auch 119. 123. 124 und vielleicht noch andere; sicher nach der wenigstens theilweisen Rückkehr der Exulanten und der Wiederherstellung des Staates Ps. 107. 121. 122. 126. 147, wahrscheinlich auch 85. 96—98. 103. 104. 113. 116. 125. 127—129. 135. 136. 144. 146. 148—150.

Aber sicher sind diese späteren Lieder nicht der Zahl nach so überwiegend, wie nicht bloss Hitzig, sondern auch Ewald, Köster (Die Psalmen n. ihrer stroph. Anordn. Königsb. 1837.), J. Olshausen u. A. annehmen, und finden sich besonders in der zweiten Hälfte der Sammlung, während bei weitem die meisten der in den Überschriften als Davidisch bezeichneten in der ersten Hälfte enthalten sind.

§. 251 (274). Was aber die Bildung der Sammlung als solcher betrifft, so ist sie nach einer apokryphen Nachricht 2. Macc. 2, 13 durch Nehemia mit den Nebiim vereinigt, aber nicht durch denselben zuerst angelegt. Die ganze Beschaffen- 621
heit der Sammlung lässt uns nicht zweifeln, dass sie, was mit Unrecht z. B. Hengstenberg leugnet, sich allmählich gebildet hat und angewachsen ist. [Vgl. Ewald, Dichter des A. B. I, 1, S. 242 ff.]

Wäre sie mit Einem Male entstanden, so würde sie sicher anders angeordnet sein, als der Fall ist, entweder nach den Verfassern oder nach der Ähnlichkeit des Inhalts oder nach irgend einem andern erkennbaren Gesichtspunkte, während in unserer Sammlung zwar mitunter eine Anzahl von Liedern aufeinander folgen, welche die Ueberschriften demselben Verfasser beilegen, oder die sich als innerlich verwandt zeigen, aber häufig auch das hiernach Zusammengehörende ganz von einander getrennt ist.

Das Allmähliche der Bildung der Sammlung bestätigt sich auch durch die Unterschrift am Ende des zweiten Buches, Ps. 72, 20: „Zu Ende sind die Gebete David's, des Sohnes Isai's." Diese Unterschrift kann nicht vom Urheber der ganzen Sammlung herrühren oder von einem Leser, der bereits die ganze Sammlung vor sich hatte, weil sowohl in den beiden ersten Büchern, worauf sie sich bezieht, mehrere Psalmen (17) sich finden, die theils keine Angabe des Verfassers haben, theils andern Dichtern (den Qorachitern, dem Assaph und Salomo) beigelegt werden, als auch unter den Psalmen der folgenden

Digitized by Google

Bücher noch manche (18) als Davidisch bezeichnet werden. Eben so ist aus dem ersteren Grunde auch das nicht wahrscheinlich, dass jene Unterschrift von demjenigen herrühren sollte, der selbst die beiden ersten Bücher und bloss diese gesammelt hätte. Auch scheint der Ausdruck כָּלוּ anzudeuten, dass jetzt andere Lieder von andern Dichtern folgen. Am ehesten erklärt sich diese Erscheinung, wenn wir annehmen, dass die 72 ersten Psalmen früher schon eine besondere Sammlung bildeten, auch schon zum gottesdienstlichen Zwecke veranstaltet, und dass nun ein späterer Fortsetzer der Sammlung durch diese Unterschrift jene von ihm vorgefundene Sammlung von den folgenden von ihm hinzugefügten Liedern gesondert hat, wobei er jene a potiori als Davidisch bezeichnete. Das konnte er aber nur, wenn er beabsichtigte, bloss solche von anderen Dichtern als David hinzuzufügen. Vielleicht hat er nur die elf zunächst folgenden hinzugefügt, welche in der Überschrift als Assaphisch bezeichnet werden, wie wir denn auch 2. Chron. 29, 30 eine Andeutung finden, dass schon ziemlich frühzeitig
622 neben den Davidischen Psalmen auch die Assaphischen zum gottesdienstlichen Gebrauche angewandt sind. Dann würden also die Psalmen der beiden ersten Bücher früher eine Sammlung für sich gebildet haben, dazu zuerst Pss. 73—83 hinzugefügt sein, und später die übrigen Lieder des 3. Buches, sowie das ganze 4. und 5. Buch. Von wie vielen Sammlern aber dieses geschehen sei, lässt sich nicht leicht ermitteln. Mit einiger Wahrscheinlichkeit aber lässt sich annehmen, wie ich glaube, dass die Sammlung der beiden ersten Bücher schon vor dem Babylonischen Exil geschehen ist [1]).

[1]) [Der Hauptgrund, die Sammlung zunächst des 2. Buchs als ein von der des 1. verschiedenes Unternehmen anzusehen, ist das in dem Vorziehen von Jahve und Elohim (Delitzsch, Symbolae ad pss. ill. 1846) ersichtliche Redaktionsverfahren; vgl. Ps. 14. 40 mit 53. 70. Das 3. Buch trifft im Gebrauch von Elohim (excl. Ps. 84—89) mit dem 2. überein und ist wohl dessen andere Hälfte; im 2. Buch waren ursprünglich lauter Pss. Davids, im 3. lauter Pss. Asaph's, Korahs u. s. w. zusammengestellt, Ps. 42—50 gehören nach Ewald's richtiger Vermuthung eigentlich ins 3. Buch und sind an einen falschen Ort gerathen 72, 20. Die Scheidung dagegen des 4. und 5. Buchs (106, 48) ist rein zufällig und vielleicht dadurch bewirkt, dass Jemand fälschlich 1. Chron. 16, 36 nachgetragen hat. Damit soll nicht behauptet werden, dass der Ps. 106 selber aus der Chronik geschöpft sei. Aber klar ist, dass ואמר כל העם ועו in Ps. 106, 48 ebenso anstössig, wie in 1. Chron. 16, 36 natürlich ist, und ferner, dass die Doxologie Ps. 106, 48 mit keinem Rechte steht oder wenigstens durchaus nicht mit dem gleichen Rechte wie 41, 14. 72, 18 f.

Digitized by Google

§. 252 (275). Der Inhalt dieser Lieder ist sehr verschiedenartig nach den verschiedenen Veranlassungen derselben. Sie lassen sich darnach zuvörderst eintheilen in solche, die mehr allgemeinen Inhalts sind ohne eine specielle historische Veranlassung, und in historische, denen eine individuelle geschichtliche Veranlassung zu Grunde liegt, so dass deren Eindruck auf das Gemüth des Dichters sich darin abspiegelt. Doch lässt diese Scheidung sich nicht strenge durchführen, und der Unterschied ist überhaupt nur ein relativer. Im Allgemeinen kann man annehmen, dass die meisten Lieder unserer Sammlung eine individuelle historische Veranlassung gehabt haben, besonders die älteren. — Lieder, bei denen der Dichter gar nicht die besonderen geschichtlichen Verhältnisse, die ihn umgaben und berührten, vor Augen gehabt, sondern die er gleich von vorne herein zu einem zukünftigen Gebrauche gedichtet hat, sei es für sich selbst oder für Andere, z. B. beim Gottesdienste, finden sich nicht leicht andere als aus späterer Zeit; und so treffen wir dergleichen fast nur im letzten Theile unserer Sammlung an, wo sich allerdings mehrere Psalmen finden, die gleich von vorne herein scheinen zum Behufe des Tempeldienstes gedichtet zu sein, z. B. Ps. 105. 134—136. 148. 150 u. a., seltner unter den früheren, z. B. Ps. 67. Aber auch unter denjenigen Liedern, die als der lebendige Ausdruck der Empfindungen des Dichters in einem bestimmten Momente entstanden sind, befinden sich viele, in denen entweder die Veranlassung selbst so allgemeiner Art ist, oder worin das Specielle in der Hindeutung auf die Veranlassung und im Ausdrucke der dadurch hervorgerufenen Empfindungen so sehr zurücktritt, dass auch sie aus der Klasse der historischen Psalmen so gut wie ganz heraustreten und die der allgemeineren Lieder eintreten. Der Zweck der Sammlung brachte es mit sich, im Allgemeinen solche Lieder auszuschliessen, in denen die speciellen historischen Beziehungen zu stark hervortraten, so dass sie nicht leicht eine allgemeinere Anwendung zur Erbauung Anderer oder der ganzen Gemeinde beim öffentlichen Gottesdienste zuliessen, wie z. B. die schöne Elegie David's auf den Tod Saul's und Jonathan's, 2. Sam. 1, u. a.

Die Lieder mehr allgemeineren Inhaltes in unserer Sammlung sind wieder verschiedener Art.

1) Lehrgedichte, Maschals über religiöse und moralische Gegenstände, 623
z. B. Ps. 50: über die rechte Weise, Gott zu verehren, im Gegensatz gegen boshafte Heuchler und gegen einen blosz äusserlichen Opferdienst; Ps. 78: Ermahnung zur Haltung der göttlichen Gebote; Ps. 128: Glück des Frommen, der auf Jehova sein Vertrauen setzt; Ps. 15: Schilderung der Eigenschaften eines Frommen, der beim Zelte Jehova's auf dem heiligen Berge weilen dürfe; Ps. 133: Preis der Eintracht unter Brüdern. Einige derselben beschäftigen sich namentlich mit Betrachtungen über das Loos der Frommen und der Gottlosen und tragen den Charakter von Theodiceen an sich, z. B. 37. 49. 73;

89, 53. — Übrigens, da der Psalter zu den Hagiographen gehört und das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels ist, desgl. die Überschriften von der in der Chronik beschriebenen Gestaltung des musikalischen Gottesdienstes ausgehen, so ist die Frage nicht die, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Lieder darin gibt.]

Digitized by Google

doch nehmen sie zum Theil eine vorherrschende Beziehung auf die Schicksale des Israelitischen Volkes.

2) Hymnen, Lobgesänge auf Jehova. Diese preisen ihn entweder a) mehr als Schöpfer und Herrn der Natur (z. B. 8. 19, 1—7. 29. 104; ebenso 65 mit Bitte um Regen); oder b) mehr in seinem Verhältniss zu den Menschen, besonders den Frommen als deren Schützer, Versorger, liebevollen und nachsichtigen Vater (z. B. 103. 107. 113. 117. 127. 145). namentlich als Schutzgott der Israeliten wegen der diesem Volke von jeher erwiesenen Huld und Hülfe, wegen des ihnen ertheilten Bundes und Gesetzes und des dadurch gewährten Vorzuges u. dgl. (vgl. 99. 100. 105. 111. 114. 129. 146. 147. 149); oder c) im Gegensatze gegen andere Götter als über sie erhaben, als alleinigen allmächtigen Herrn und Richter der Völker (97. 115). Daran knüpft sich denn auch die Anforderung an das Volk, seinem Gotte gehorsam zu sein (z. B. 95), auf Ihn zu harren (131), Seine Feste zu feiern (81) u. dergl.

Die im engeren Sinne historischen Psalmen beziehen sich entweder 1) auf ein rein persönliches Verhältniss, namentlich des Dichters selbst oder 2) auf ein nationales. In der Mitte zwischen beiden Klassen stehen solche Lieder, wo die einzelne Person, worauf sie sich beziehen, durch ihre Stellung zugleich der Repräsentant einer Mehrheit oder des ganzen Volkes ist; z. B., wenn ein König Jehova für die Besiegung seiner Feinde dankt (z. B. Ps. 18), oder wenn der Dichter für einen Fürsten Gebete, Wünsche u. dergl. ausspricht, welcherlei Lieder man wohl Königspsalmen nennt; so Ps. 2. 20. 21. 44. 72. 110. Bei den meisten derselben, und so fortwährend noch am meisten bei Ps. 2 45. 72. 110 ist es streitig, ob sie sich auf den damals regierenden König Israel's beziehen, oder auf einen zukünftigen, den Messias. Die Entscheidung gehört der Exegese an. Ich bemerke hier nur, dass wir meiner Ansicht nach durch den Inhalt bei allen diesen Liedern allerdings veranlasst werden, als das unmittelbare Object den damals regierenden Fürsten zu betrachten, dass jedoch gleichwohl die Lieder mehr oder weniger bedeutende messianische Elemente darbieten, theils typische, theils prophetische. [Über die geschichtliche Nothwendigkeit, mit der sich die messianische Auffassung solcher Lieder bildete, und die Bedeutung dieses „zweiten Schriftsinns" vgl. H. Schultz, Alttest. Theol. II, S. 335 ff.]

Andere Psalmen gibt es, welche sich zunächst auf die persönliche Lage des Dichters selbst beziehen, wo das aber eine solche ist, dass mit ihm in gleichen Umständen sich auch viele Andere befinden, entweder das ganze Volk, oder wenigstens ein bedeutender Theil des Volkes, z. B. alle frommen und treuen Verehrer Jehova's (z. B. Ps. 14. 53. 58). Andere aber haben be-
624 stimmter und recht eigentlich das Verhältniss des ganzen Volkes zu ihrem Objecte; diese sprechen entweder Dank aus gegen Jehova für das dem Volke verliehene Heil, für Errettung aus Bedrängnissen, erkämpfte Siege u. dergl. (z. B. 47. 48. 66. 76. 98. 118. 124. 126) — dahin gehören auch einige Lieder auf den Einzug der Bundeslade in das Heiligthum nach der Rückkehr aus einem Kriege (z. B. 24. 47. 68, vielleicht auch 15) — oder es sind Gebete um den göttlichen Beistand in bedrängten Zeiten (10. 44. 59. 77. 90. 106. 142), besonders in Kriegen mit fremden Völkern (z. B. 60. 74. 75. 79. 83.

Digitized by Google

108), oder aus der Zeit der Gefangenschaft des Volkes (z. B. 102. 137, wahrscheinlich 122 u. a.).

Unter den Psalmen, welche rein aus einem persönlichen Verhältniss hervorgegangen sind, finden sich auch einige Danklieder für erfahrene Errettung, wie Ps. 30. 32. 40, 2—12. 116. Aber bei weitem die meisten derselben sind sogenannte Klagepsalmen, sprechen Klagen des Dichters aus über sein unglückliches Geschick, über Leiden und Bedrängnisse, von denen er heimgesucht wird, nebst Gebeten um göttlichen Beistand. Bei den meisten besteht das Leiden in Befeindungen von Widersachern, und zwar entweder heidnischen oder, was noch viel häufiger der Fall zu sein scheint, von Seiten der eigenen Volksgenossen; in mehreren aber ist unverkennbar, dass zu der Bedrängniss von aussen auch noch eine schwere Krankheit, wie der Aussatz oder eine ähnliche muss hinzugekommen sein, wodurch selbst die Freunde des Dichters aus seiner Nähe verscheucht wurden und er um so mehr den Lästerungen seiner Widersacher Preis gegeben ward (so besonders Ps. 6. 38. 39. 41. 88). Manche dieser Lieder sprechen zugleich aufs lebendigste das Gefühl der Schuld aus, indem der fromme Dichter die ihn treffenden Leiden als gerechte Strafen seiner Sünden betrachtet und er daher vor Allem fleht, dass diese ihm mögen vergeben, und ihm Kraft zur sittlichen Besserung verliehen werden (solche Busspsalmen sind 19, 8—15. 25. 38. 39. 51 [nach kirchlicher Bezeichnung die sieben folgenden: 6. 32. 38. 51. 102. 130. 143.]); andere drücken einfach das ruhige und sichere Vertrauen aus, welches der fromme Dulder auf seinen Gott setzt bei Allem, was ihm auch widerfahren möge (z. B. 16. 23. 26. 27. 36. 52. 56. 62).

Auch unter diesen Klagepsalmen aber gibt es manche, welche ältere und zum Theil auch neuere Ausleger als unmittelbar messianisch betrachten, so dass sie als den darin Redenden nicht den Dichter selbst ansehen, sondern den leidenden Messias, in dessen Namen der prophetisch-begeisterte Verfasser gedichtet habe; so besonders Ps. 16. 22. 40 u. a. Doch werden wir auch hier durch den Inhalt veranlasst, zu urtheilen, dass diese Lieder ohne Zweifel vom Dichter in Bezug auf seine Person und seine Leiden gedichtet sind, dass aber auch sie, wie manche andere dieser Lieder, manche messianische Elemente haben, wiefern der fromme Dichter in seinem Leiden, sowohl in der Ursache desselben, als in der Weise, wie er dasselbe im Glauben und in der Hoffnung erträgt, als ein Typus des Erlösers erscheint und auch zum Theil Hoffnungen ausspricht, die ihre wesentliche Erfüllung erst in Ihm und Seinem Reiche finden konnten. Auf der andern Seite hat besonders de Wette (schon in Daub und Creuzer's Studien, Bd. III. H. 2. S. 252 ff., und im Comment. über die Pss.) bei weitem die meisten dieser Klagelieder als nationale geltend zu machen gesucht, als gedichtet im Namen des Israelitischen Volkes in Bezug 625
auf die Befeindungen durch andere Völker; so auch Rosenmüller (Scholia in Pss. ed. 2). De Wette hat dieses Ausg. 4 des Commentars in Bezug auf manche zurückgenommen, aber doch noch für viele festgehalten, bei denen ich glaube, dass eine unbefangene Betrachtung es im höchsten Grade wahrscheinlich macht, dass sie ursprünglich nur die Person des Dichters selbst zu ihrem Objecte hatten, in Bezug auf seine Leiden, und zwar meistens solche, die ihm von Volksgenossen zugefügt wurden; so namentlich Ps. 6. 13. 17. 25.

Digitized by Google

27. 31. 36. 38. 52. 54. 64. 69. 71. 109. 120. 140 u. a. Dagegen läst sich freilich nicht zweifeln, dass auch solche ursprünglich persönliche Klagelieder in späterer Zeit vielfach auf allgemeine nationale Verhältnisse angewandt sind, auf ähnliche Weise, wie sie später in der christlichen Kirche benutzt worden sind und noch jetzt benutzt werden in Beziehung auf die Trübsale der Gemeinde oder der einzelnen Gläubigen. Dieses ist zum Theil auch nach dem Geiste und Inhalte mancher dieser Lieder ganz zulässig. Nur darf man es nicht mit manchen älteren christlichen Auslegern so ansehen, als ob sie schon ursprünglich in Beziehung auf diese späteren Verhältnisse gedichtet wären, und der Dichter diese bestimmt vor Augen gehabt hätte; sondern man kann nur sagen, dass er in seinem Leiden und in den dadurch in ihm erweckten Empfindungen vorbildlich dasteht für andere Dulder auch der späteren Zeit, sowohl im alten als im neuen Bunde, sowie für die Ergebung und das Gottvertrauen, womit auch sie solche Leiden ertrugen oder ertragen sollten. Dann aber darf bei der Benutzung dieser Lieder für die Erbauung der christlichen Gemeinde nicht ohne einige Vorsicht verfahren werden, und dabei nicht ausser Acht gelassen werden, dass im alten Bunde noch nicht durchaus ein solcher Geist herrschend sein konnte, als in seiner Fülle und Klarheit erst durch Christum in die Welt gekommen ist, welcher selbst schon in der Bergpredigt und anderswo den sittlichen Geist des alten und des neuen Bundes als auf gewisse Weise Gegensätze bildend bezeichnet. Wie im A. T. überhaupt, so spricht sich auch in den Psalmen meistentheils auf sehr erhebende Weise das Vertrauen der Frommen auf die Vorsehung des einigen Gottes aus, der die auf ihn Harrenden nimmer verlassen werde. Aber in diesen Liedern finden wir diese Hoffnung sich nur auf dieses Leben beschränkend, als sei auch der Fromme und Gläubige nach dem Tode nicht mehr in Gottes Hand und könne nicht mehr zur Verherrlichung seines Gottes wirken; und höchstens finden sich nur in einzelnen Liedern Andeutungen eines jenseitigen Lebens. Ferner sprechen die Psalmen auf besonders starke und nachdrückliche Weise den Abscheu vor der Sünde aus, und dieses manche mit Anerkennung der eigenen Schuld und fortwährenden eigenen Sündhaftigkeit, z. B. Ps. 19, 13. 25. 32. 38. 39. 51. 106, 6 ff. 130. 143 (vor Gott kein Mensch gerecht). Doch zieht diese echt christliche Demuth sich nicht gleichmässig durch alle hindurch; in mehreren findet sich vielmehr noch ein stolzes Selbstvertrauen auf eigene Unschuld und ein Berufen auf eigene Gerechtigkeit, vgl. Ps. 7. 11. 18, 21 ff.
626 26. 59, 4. 5. 66, 18 und einige andere. Ebenso finden sich auch manche, in denen wir noch den Geist der Liebe vermissen, welche das Evangelium seinen Bekennern auch gegen die Feinde gebietet, und nicht bloss gegen die persönlichen Beleidiger, sondern auch gegen Solche, die noch als Widersacher des Herrn da stehen. Besonders zeigt sich ein Geist der Rachsucht und leidenschaftlichen Feindschaft Ps. 109. 137. Lieder solcher Art aber dürfen wir nach der Offenbarung des N. B. und des christlichen Geistes nicht mehr für geeignet achten, unverändert und ohne Milderung in Gesangbücher für christliche Gemeinden aufgenommen zu werden, wie es nicht selten besonders in der reformirten Kirche durch Identificirung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Geistes geschehen ist. Hier müssen wir vielmehr anerkennen, dass durch das Christenthum noch etwas Höheres und Heiligeres in die

Digitized by Google

Welt gekommen ist, von dem der alte Bund und so auch die Schriften des A. T. noch nicht ganz haben durchdrungen werden können.

§. 253 (276). Wir haben noch zwei Punkte in Betracht zu ziehen: a) die Scheidung der einzelnen Psalmen von einander, b) die Integrität dieser Lieder überhaupt in der Gestalt, worin sie uns in unserer Sammlung vorliegen. Was das Erstere betrifft, so sind diejenigen dieser Lieder, welche mit einer Überschrift über den Verfasser, die Veranlassung etc. versehen sind, dadurch von selbst von dem Vorhergehenden geschieden; nicht so aber diejenigen, welche keine solche Überschriften haben. Da nun die einzelnen Psalmen nicht gleich bei der Entstehung und Vollendung der Sammlung durch Ziffern bezeichnet und so von einander geschieden worden sind, sondern der Anfang eines neuen Liedes wohl nur durch kleine Zwischenräume bemerklich gemacht wurde, so konnten leicht im Laufe der Zeit bei Abschriften Versehen entstehen. So haben die LXX und darnach auch die Vulgata in vier Fällen anders abgetheilt, als jetzt der Hebräische Text.

Sie haben nämlich a) Pss. 9 und 10 als Ein Lied zusammengefasst; b) ebenso Pss. 114 und 115; dagegen c) Ps. 116 in zwei Lieder getrennt, V. 1—9. 10—19; und ebenso d) Ps. 147 in zwei Lieder, V. 1—11. 12—20. Es findet daher in LXX, Vulg., wie bei Griechischen und Lateinischen Kirchenvätern theilweise eine andere Zählung statt, als im Hebräischen Kanon, nämlich:

Hebräischer Text.	LXX. Vulgata.
Ps. 9. 10.	Ps. 9.
- 11—113.	- 10—112.
- 114. 115.	- 113.
- 116.	- 114. 115.
- 117—146.	- 116—145.
- 147.	- 146. 147.
- 148—150.	- 148—150.

Von diesen vier Fällen ist in den drei letzten die richtige 627
Abtheilung nach meinem Ermessen die im Hebräischen Texte; dagegen ist sehr wahrscheinlich, dass Ps. 9 und 10 in der Gestalt, worin sie jetzt uns überhaupt vorliegen, Ein Lied bilden, mit einer, jedoch nicht ganz durchgeführten, alphabetischen Anlage. Daneben aber gibt es mehrere Fälle, wo sich, ungeachtet beide Texte in der Abtheilung zusammenstimmen, doch mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit annehmen lässt, dass nicht richtig abgetheilt ist.

Am sichersten ist, dass Pss. 42 und 43 ursprünglich nur Ein Lied gebildet haben, mit drei Strophen, welche mit demselben Kehrverse schliessen.

Digitized by Google

Vielleicht gehören auch Pss. 113. 114 als Ein Lied zusammen, und Ps. 117 (nur 2 Verse) zusammen mit Ps. 118.

Auf der andern Seite enthalten folgende Psalmen wahrscheinlich je zwei ursprünglich verschiedene Lieder:

1) Ps. 24: a) V. 1—6: Wer im Heiligthume Jehova's weilen dürfe; b) V. 7—10: Auf den Einzug der Bundeslade in das Heiligthum.

2) Ps. 27: a) V. 2—6: Vertrauen auf Gott; b) V. 7—14: Flehentliches Hülferufen.

3) Ps. 32, vielleicht: a) V. 1—7: Glück der Vergebung der Sünden bei offenem Bekenntniss; b) V. 8—11: Ermahnung zu willigem Gehorsam gegen Gott.

§. 254 (277). Was aber die sonstige Integrität der einzelnen Psalmen betrifft, so finden wir bestimmte Spuren dafür, dass wenigstens manche derselben seit ihrer ersten Abfassung bis zu der Zeit, wo sie in einer bestimmten Gestalt in dieser Sammlung kanonisches Ansehen erhielten, mancherlei grössere oder kleinere Veränderungen im Texte erfahren haben, mit oder ohne Einfluss auf den Sinn. Es konnte das um so leichter geschehen, je mehr diese Lieder sich frühzeitig, auch schon als sie noch einzeln in Umlauf waren, in den Händen des Volkes befanden, vielfach abgeschrieben, gelesen, gelernt und auf die eigenen Zustände angewandt wurden. Hier war es wohl öfters der Fall, dass man den Liedern früherer Dichter durch Zusätze, Auslassungen oder kleine Umänderungen eine Gestalt gab, wodurch sie noch mehr geeignet wurden, auf ähnliche, jedoch nicht ganz gleiche Verhältnisse der späteren Gegenwart unmittelbar angewandt zu werden.

Ein Beispiel der Art ist Ps. 51. Die Überschrift bezeichnet den Psalm als ein Lied David's, von ihm gedichtet nach seinem Ehebruche mit Bathseba.
628 Dies ist auch ohne Zweifel die ursprüngliche Veranlassung und Bezeichnung des Liedes, dessen Inhalt auch ganz dazu stimmt, nur mit Ausnahme der beiden letzten Verse, 20. 21. Offenbar führen diese auf eine Zeit, wo Jerusalem und der Tempel zerstört waren, so dass in dem Augenblicke keine gesetzlichen Opfer dargebracht werden konnten, und setzen diese Verhältnisse als die gegenwärtigen voraus, während sich von solchen in dem ganzen übrigen Liede keine Spur findet und überhaupt keine Andeutung, dass es sich auf die allgemeinen Verhältnisse des Volkes beziehe. Mit der grössten Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass der gegenwärtige Schluss des Psalmes ein späterer Zusatz ist aus der Zeit des Exils, wo man dieses Davidische Lied als Busspsalm in Beziehung auf das Jüdische Volk und dessen damalige Lage anwandte. Ähnlich verhält es sich mit Ps. 69 (V. 36. 37), 25 (V. 22), vielleicht auch Ps. 131 (V. 3).

Anderswo führte die Anwendung älterer Lieder auf andere spätere Verhältnisse auch Veränderungen in der Mitte mit sich, die mehr in das Ganze verschmolzen wurden, so dass sie sich auch nicht so leicht erkennen lassen.

Digitized by Google

Einen solchen Fall zeigt uns die Vergleichung von Ps. 14 u. 53, welche meistens mit einander und selbst wörtlich zusammenstimmen, doch an Einer Stelle auf eine Weise abweichen, welche sich nur durch die Annahme erklärt, dass das Lied, welches sich uns im Allgemeinen in der ursprünglichen Gestalt wohl in Ps. 14 erhalten hat, später auf andere Verhältnisse angewandt und dabei zu der Gestalt überarbeitet ist, welche Ps. 53 darbietet. Doch würden wir, wenn wir bloss Ps. 53 besässen, nicht im Stande sein, daraus die ursprünglichere Gestaltung des Liedes zu ermitteln und wiederherzustellen.

Anderswo eignete man entweder von einem grösseren älteren Liede in späterer Zeit sich nur einen Theil an, etwa zum liturgischen Gebrauche, wie Ps. 70 = Ps. 40, 14—18; oder man vereinigte zwei Lieder oder Theile mehrerer Lieder zu einem Liede. So ist Ps. 108 zusammengesetzt aus 57, 8—12 und 60, 7—14; und das Lied 1. Chron. 16, 8—36 aus Pss. 105. 96 und 106, 1. 47. 48. So enthält Ps. 19 zwei verschiedenartige Theile, die sich durch Inhalt und Form bestimmt von einander unterscheiden: a) V. 1—7, Hymnus auf Gott als Schöpfer, zuletzt verweilend bei der Betrachtung der Herrlichkeit der Sonne; b) V. 8—15, Preis der Reinheit und Lauterkeit des Gesetzes Jehova's, mit Anerkennung der eigenen sittlichen Schwachheit und Bitte um Befreiung aus der Bedrängniss. Beide Theile sind ursprünglich wohl nicht in Zusammenhang mit einander geschrieben, sondern als je besondere Lieder, die aber später wohl absichtlich zu Einem Ganzen verbunden sind. Ferner sind Pss. 9 u. 10 wahrscheinlich als ein Lied zu betrachten, aber aus drei älteren Liedern zusammengearbeitet: a) 9, 2—13, ursprünglich ein Danklied auf die Besiegung von Feinden; b) 9, 14—21, Gebet um Errettung von Feinden; c) Ps. 10, ebenfalls Fleh- und Klagelied. Diese drei Lieder sind später zu Einem Ganzen zusammengearbeitet, mit einzelnen Umänderungen und mit Ansätzen zu einer alphabetischen Anordnung, die aber nicht durchgeführt ist.

Es ist daher mit manchen älteren Hebräischen Liedern auf 629
ähnliche Weise gegangen, wie mit manchen bei einer bestimmten Veranlassung gedichteten Liedern älterer christlicher Sänger, welche häufig von späteren Dichtern überarbeitet, abgekürzt, erweitert oder sonst theilweise umgeändert sind, etwa zum Behufe der Aufnahme in ein Gesangbuch, um sie zu einem öffentlichen Gebrauche oder zur unmittelbaren Anwendung auch auf andere Verhältnisse, als in Beziehung auf welche sie ursprünglich gedichtet waren, mehr geeignet zu machen. Hier ist nun, was unsere Psalm-Sammlung betrifft, gewiss öfters der Fall, dass wir darin die Lieder in einer späteren, überarbeiteten Gestalt besitzen, da die Veranstalter der Sammlung dabei, ähnlich wie die Veranstalter unserer Gesangbücher, nicht ein überwiegend literärisches und kritisches Interesse hatten, und es ihnen für ihren Zweck weniger darum zu thun war, die Lieder in der ursprünglichsten Gestalt zu liefern, worin sie aus der Hand des David, Assaph u. s. w. hervorgegangen

Digitized by Google

waren, als vielmehr in solcher Gestalt, worin sie zu einer Anwendung auf verschiedene Verhältnisse im Leben des Volkes und der Einzelnen und zum gottesdienstlichen Gebrauche am geeignetsten waren. Dadurch entsteht denn freilich für die geschichtliche Auslegung eine besondere Schwierigkeit, und wird bewirkt, dass wir manche Lieder in der Gestalt, worin sie uns vorliegen, nicht mehr ganz als das Werk des einzelnen ursprünglichen Dichters betrachten können, sondern nur mehr im Allgemeinen als Erzeugnisse des Israelitischen Volkes und des Geistes der alttestamentlichen Theokratie. Eben damit hängt denn auch zusammen, dass wir in einzelnen dieser Lieder, wie schon mit den eben betrachteten der Fall ist, nicht einen solchen Zusammenhang und ein solches Zusammenstimmen der einzelnen Theile antreffen, und nicht eine solche Einheit der sich darin kundgebenden Gemüthsstimmung, wie bei durchaus selbständigen und unverändert überlieferten Producten eines Dichters der Fall sein würde.

§. 255 (278). Aber auch abgesehen von solchen mehr absichtlichen Überarbeitungen zum Behufe eines späteren Gebrauches, haben die Psalmen, so lange sie noch nicht in fixirter Gestalt als Bestandtheile unserer Sammlung kanonisches Ansehen erlangt hatten, zum Theil in ihrem Texte manche kleinere Ver-
630 änderungen erfahren, ähnlich, wie auch dieses unsere älteren Kirchenlieder, theils in Beziehung auf Orthographie und Sprache, indem statt seltnerer, veralteter, ungewöhnlicher oder unregelmässiger Formen und Ausdrücke die regelmässigeren oder in späterer Zeit gewöhnlichen gesetzt wurden, theils aber auch sonst durch die Abschreiber aus Versehen oder durch Willkür einzelne Änderungen vorgenommen wurden. So konnte es denn kommen, dass von einem Liede, auch ohne dass es grössere und absichtliche Veränderungen erfahren hatte, im Laufe der Zeit verschiedene von einander mehr oder weniger abweichende Recensionen entstanden.

Ein Beispiel davon haben wir an dem Siegesliede David's, Ps. 18, welches sich auch 2. Sam. 22 findet. Zwischen beiden Exemplaren finden sich einzelne Abweichungen fast in jedem Verse, aber fast lauter unbedeutende, die auf den Sinn keinen oder sehr geringen Einfluss haben. Es sind keine solche Abweichungen, die ihren Grund in einer späteren Bearbeitung des Liedes zum gottesdienstlichen oder zu irgend einem anderen besonderen Gebrauche hätten; noch weniger ist irgend wahrscheinlich, dass der Dichter selbst sollte das Lied zu verschiedenen Zeiten in diesen verschiedenen Recensionen ausge-

Digitized by Google

geben haben. Sondern es sind Abweichungen, wie sie sich bei einem solchen Liede, welches viel gelesen und abgeschrieben ward, im Laufe der Zeit leicht bildeten, theils durch ganz zufällige Versehen, Lese- oder Schreibfehler, theils auch aus dem Bestreben, den vorgefundenen Text zu emendiren. In diesem Falle gibt die Recension 2. Sam. 22 nicht überall, aber sehr überwiegend die ursprünglicheren Lesarten[1]; und es lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Psalmen-Sammler es aus den Büchern Samuel herübergenommen haben, dass das Lied aber nach der Zeit noch in beiden Schriften, in den Büchern Samuel und in der Psalm-Sammlung, verschiedene Veränderungen erfahren hat, jedoch in der Psalm-Sammlung etwas bedeutendere und in grösserer Anzahl, als in dem geschichtlichen Werke.

Dieses Beispiel aber lässt uns vermuthen, dass auch andere Lieder unserer Sammlung mehr oder weniger ähnliche Veränderungen erfahren haben mögen. Bei den Psalmen ist das wohl in höherem Grade der Fall gewesen, als z. B. bei den geschichtlichen und auch den prophetischen Schriften, gerade weil sie noch häufiger, als diese gelesen und abgeschrieben wurden.

Salomonische Schriften. 631

§. 256 (279). Dass Salomo, wie durch seine Weisheit, so auch als Dichter sich einen bedeutenden Namen erworben hat, wird 1. Kön. 5, 12—14 bezeugt. Doch kann sich von seinen zahlreichen poetischen Productionen, worauf diese Stelle führt, uns höchstens nur sehr Weniges erhalten haben.

Abgesehen von dem Buche der Weisheit, welches sich unter dem Namen dieses Königs unter den alttestamentlichen Apokryphen findet, besitzen wir im Kanon unter seinem Namen: 1) zwei Psalmen (Pss. 72 u. 127), und 2) drei selbständige Schriften: a) die Sprüchwörter oder Sprüche, b) das sogenannte Hohelied, und c) den Prediger Salomo. Ob und wie weit aber diese Schriften wirklich von Salomo selbst herrühren, ist streitig.

---

1) Die Sprüche Salomo's[2].

§. 257 (280). Der Titel dieser Schrift ist מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה. Das Wort מָשָׁל bedeutet eigentlich Ähnlichkeit, daher Gleichniss, Parabel; am häufigsten aber kommt es vor:

[1] Umgekehrt urtheilen manche neuere Ausleger, wie de Wette, Hitzig, Ewald, Olshausen, Hupfeld.

[2] [Vgl. Ewald's Erklärung der Salomonischen Schriften (2. Ausg., S. 3—63) und Jahrbb. XI, S. 16—28; Hitzig und Delitzsch in der Einl. ihrer Commentare (Zürich 1858. Leipz. 1873), Kuenen §. 125—128 und de Wette-Schrader §. 342 f. In textkrit. Hinsicht sind die Anmerkungen zur griechisch. Übers. der Proverbien von P. de Lagarde, Leipz. 1863 von grosser Wichtigkeit.]

Digitized by Google

a) Von kurzen Denksprüchen, Sentenzen, Gnomen, welche bei den Orientalen vielfach in Vergleichungen bestehen, indem ein Gedanke aus dem religiösen oder sittlichen Gebiete durch Hinweisung auf Erfahrungen aus der Sinnen-Welt veranschaulicht wird. Dergleichen Sentenzen, welche häufig dann ganz sprüchwörtlich werden (daher der Titel unseres Buches in der LXX παροιμίαι, Vulg. Proverbia; bei uns häufig: Sprüchwörter, passender, wie bei Luther: Sprüche Salomo's) liebt der Orientale überhaupt sehr; vgl. Hieronymus ad Matth. 18, 23: Familiare est Syris et maxime Palaestinis, ad omnem sermonem suum parabolas jungere, ut, quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per similitudinem exemplaque teneatur. Besonders beliebt ist diese Lehrweise bei den Arabern, deren mündliches Gesetz, die Sunna, von dergleichen Sentenzen voll ist; es gibt auch von verschiedenen Arabischen Dichtern eigene geordnete Zusammenstellungen solcher Sprüche, unter anderen von einem Grammatiker al Meidani († 1141), der den geschichtlichen Ursprung derselben zu erläutern sucht. Dabei spricht er sich über den hohen Werth der Spruchweisheit so aus: „Die Kunde der Sprüche schmückt mit ihren Schönheiten alle Kreise der Gesellschaft und zieret die Bewohner der Städte und der Wüste; sie verleiht dem Innern der Bücher Glanz und versüsst durch ihre Anspielungen die Worte des Predigers und Lehrers. Und wie sollte sie
632 nicht? da selbst das Wort Gottes, der Koran, damit durchwebt ist, da die Reden des Propheten damit ausgestattet sind, da die trefflichsten Gelehrten, welche den Weg geheimnissvoller Weisheit einschlugen, dieselbe zur Freundin erkoren haben?“ -- „Sprüche“ heisst es anderswo, „sind dem Gemüthe, was der Spiegel den Augen“.

b) Von — kürzeren oder längeren — zusammenhängenden Lehrgedichten, wiefern diese gleichsam viele einzelne Sentenzen an einander gereiht enthalten. Solcher Art sind manche Lehrgedichte unter den Psalmen; und in unserem Buche namentlich Kpp. 1 9, Lob der Weisheit, und 31, 10–31, Lob des tugendsamen Weibes, auch 22, 17—24, 22. Aber den grössten Theil des Buches bilden einzelne kurze Sittensprüche Eine ähnliche Sammlung findet sich in den Apokryphen des A. T. im Buche des Jesus Sirach.

Dass Salomo namentlich auch als Spruchdichter sehr berühmt war, zeigt jene Stelle 1. Kön. 5, 12ff.; und darnach können wir wohl mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen, dass in unserem nach ihm benannten Buche sich manche seiner Sprüche erhalten haben. Doch kann nicht das Ganze, wie es uns vorliegt, von ihm herrühren, sondern es müssen verschiedene Dichter daran betheiligt sein, wie das schon ausdrückliche Angaben im Buche selbst, mehrere Überschriften für einzelne Theile desselben, deutlich zeigen.

Das Buch besteht aus folgenden Theilen:

1) Kpp. 1—9, ein zusammenhängender Maschal, worin die Weisheit gepriesen und die Jugend aufgefordert wird, sich derselben zu befleissigen, und gewarnt, sich vor den Verführungen zum Bösen zu hüten und besonders vor den Verführungen zur Unkeuschheit und zum Ehebruche; auf diese Untugenden

Digitized by Google

und deren schlimme Folgen kommt der Schriftsteller wiederholt zurück, so dass man sieht, dass er in seinen Verhältnissen und seiner Umgebung besondere Veranlassung gehabt haben muss, sie ganz besonders hervorzuheben. Vorhergeht 1, 1—6 eine Überschrift und Einleitung, worin das Folgende bezeichnet wird als „Sprüche Salomo's, des Sohnes David's, Königs von Israel," mit dem Zwecke, Weisheit und Zucht kennen zu lernen, um die Worte der Weisen und ihre Räthsel zu verstehen.

2) Kpp. 10, 1—22, 16 mit der Überschrift: Sprüche Salomo's, eine Sammlung einzelner Sprüche, verschiedener Sentenzen aus dem Gebiete der Sittenlehre und der Lebensklugheit, die sich meistens lose an einander reihen; der Zusammenhang geht höchstens durch einzelne Verse hindurch, worauf neue Gedanken folgen, ohne mit den vorhergehenden in engere Verbindung gesetzt zu sein.

3) Kpp. 22, 17—24, 22 ist ein mehr zusammenhangender Maschal, mit Vorschriften der Gerechtigkeit und Klugheit, die unverkennbar ein gewisses Ganze ausmachen, welches zwar nicht einen besonderen Titel hat, aber doch eine eigene Einleitung 22, 17—21, worin aufgefordert wird, auf die (folgende) Belehrung, auf die Worte der Weisen zu hören.

4) Kp. 24, 23—34 mit der Überschrift גם־אלה לחכמים, was sich fassen 633
liesse: „Auch dies ist für Weise," aber wahrscheinlicher gemeint ist: „Auch dies ist von Weisen"; es sind wieder einzelne unverbundene Maschals, welche durch diese Überschrift sich als Sentenzen verschiedener unbekannter Weisen bezeichnen und als einen Anhang zum Vorhergehenden.

5) Kpp. 25—29 mit der Überschrift: „Auch das sind Sprüche Salomo's, welche die Männer Hiskia's, des Königs von Juda, gesammelt haben" (העתיקו zusammengetragen, umgeschrieben). Auch dieses ist eine Sammlung von einzelnen an einander gereihten Maschals.

6) Kp. 30, ebenfalls eine kleine Sammlung einzelner maschalartiger und zum Theil räthselartiger Gedanken, mit der Überschrift: „Worte Agur's, des Sohnes des Jaqeh, Ausspruch, Spruch des Mannes an Ithiël, an Ithiël und Uchal." Über diese hier genannten Personen und ihr Zeitalter ist uns durchaus nichts bekannt. Hieronymus und auch andere sowohl christliche als auch Jüdische Ausleger sehen Agur als einen bloss symbolischen Namen an, für Salomo, ähnlich wie Qoheleth; und zwar in dem Sinne: Sammler. Doch würde diese Bezeichnung für Salomo ganz unpassend sein, ebenso wie die Bezeichnung desselben als Sohnes des Jaqeh. Eben so wenig Wahrscheinlichkeit haben andere Erklärungen, welche es als eine bloss symbolische Bezeichnung in Beziehung auf den Ursprung fassen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Agur der wirkliche Name eines sonst unbekannten Israelitischen Weisen, dem die folgenden Maschals angehörten, und Jaqeh der Name seines Vaters. Ithiel und Uchal waren wohl seine Söhne oder Schüler. Ewald meint zwar, dass das letztere willkürlich gebildete Namen seien, vom Dichter zu seinem Zwecke benutzt, und erklärt sie: Mit mir ist Gott, und Ich bin stark (ebenso Keil). Doch ist auch das bei der wirklichen Beschaffenheit der Namen wenigstens nicht wahrscheinlich. [Vgl. die gründliche Abhandlung von Henr Ferd. Mühlau: De proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis

Digitized by Google

(Prov. 30, 1—31, 9) origine atque indole. Lipsiae 1869; und dazu Nöldeke, Lit. Centralbl. 1869 No. 19.]

7) Kp. 31, 1—9. Weisheitslehren für Könige, mit der Überschrift: Worte Königs Lemuel (לְמוּאֵל, wofür V. 4 punctirt ist לְמֹואֵל), Ausspruch, den ihn seine Mutter lehrete. Auch über diesen Lemuel ist uns nichts bekannt. Ältere Ausleger, und so wieder Ewald, Keil, betrachten es bloss als eine symbolische Bezeichnung des Salomo, nach Ewald = Zu Gott, der zu Gott gewandte, Gott ergebene. Doch ist das schon deshalb nicht recht wahrscheinlich, weil Salomo sonst in diesem Buche mit seinem wahren Namen genannt wird. Auch das ist nicht wahrscheinlich, wie Grotius meint, dass es Bezeichnung des Hiskia sein sollte, gleichsam Umbildung seines Namens, von לְמֹא, nach dem Arabischen = iniecta manu cepit, wie חזקיה von חזק. Eher liesse sich mit Eichhorn, Jahn, Bertholdt denken, dass es ein willkürlich fingirter Name wäre, und die Sprüche das Werk irgend eines Israelitischen Weisen,
634 wie Jahn meint, des Agur, den auch Ewald für den Verfasser hält. Aber es lässt sich auch denken, dass Lemuel wirklicher Name war irgend eines Fürsten in der Nachbarschaft des Jüdischen Landes, etwa eines Arabischen oder Edomitischen Fürsten, so dass die Weisheitslehren von ihm herrührten und nur von dem Israelitischen Sammler umgeschrieben oder übersetzt wurden. [Zu Hitzig's Königreich Massa vgl. Graf in dem S. 172 citirten Programm über den Stamm Simeon S. 35 f.]

8) Kp. 31, 10—31, ein alphabetisch geordnetes Lehrgedicht über das Lob des tugendsamen Weibes, ohne besondere Überschrift, aber durch Inhalt und Form sich vom Vorhergehenden unterscheidend.

§. 258 (281). **Über die Entstehung der Sammlung lässt sich im Allgemeinen mit Wahrscheinlichkeit Folgendes vermuthen.** Aus der Überschrift 25, 1 (Auch das sind Sprüche Salomo's etc.) lässt sich ersehen, dass die hier zunächst folgenden Sprüche zur Zeit des Hiskia und wohl auf dessen Veranlassung gesammelt worden sind; sie galten als Salomonische Sprüche, waren aber bis dahin wohl grossentheils nur im Munde des Volkes im Umlauf. Aus derselben Überschrift aber ergibt sich, dass diese folgende Sammlung als ein Anhang zu einer schon vorhandenen veranstaltet ist, welche sich im vorhergehenden Theile des Buches findet. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die älteste Sammlung die in 10, 1—22, 16 gewesen mit der Überschrift: Sprüche Salomo's; sie bildet den Stamm unseres Buches; sie rührt in dieser Gestalt zwar schwerlich von Salomo her, enthält aber ohne Zweifel viele echte Salomonische Sprüche. Hierzu sind dann die Stücke 22, 17—24, 22 u. 24, 23—34 gekommen, von denen das letztere die Überschrift hat: Auch das ist von Weisen. Hier lässt sich aber nicht wohl entscheiden, ob diese von denselben Männern des Hiskia hinzugefügt sind,

Digitized by Google

wie Kpp. 25 ff., oder ob diese sie schon mit der Stammsammlung vereinigt vorgefunden haben; auf keinen Fall können sie später als zur Zeit Hiskia's dazu gekommen sein. Wann die folgenden Stücke Kpp. 30. 31 hinzugefügt sind, lässt sich auch wohl nicht ermitteln, vielleicht auch durch die Hofgelehrten des Hiskia, doch wahrscheinlicher wohl erst später, und so 635
auch wohl Kpp. 1—9. Dieser zusammenhangende Maschal ist wenigstens aller Wahrscheinlichkeit nach erst vom letzten Redactor des Buches verfasst, als eine Art Einleitung zu den folgenden Salomonischen Sprüchen; und 1, 1—6 ist von ihm als Überschrift und Zweckbezeichnung, ohne Zweifel weniger in Beziehung auf diesen seinen eigenen Maschal gemeint, als vielmehr in Beziehung auf das ganze Buch und namentlich die Salomonischen Sprüche in demselben. [Vgl. Vatke S. 563.]

---

2) Das Hohelied.

§. 259 (282). Diese Schrift wird 1, 1 bezeichnet שיר השירים אשר לשלמה, und darnach im Titel שיר השירים. Diese Verbindung ש"ה ist nicht mit Aben-Esra, Qimchi zu fassen: „ein Lied von den Liedern (Salomo's)," noch weniger so, dass man, wie Velthusen und Paulus in Eichhorn's Repert. 17. S. 109 f., שיר das erste Mal in ganz anderer Bedeutung fasst, als das zweite Mal: „Kette, Reihe von Liedern" (nach dem Chald. und Arab.). sondern: Lied der Lieder = schönstes, köstlichstes der Lieder; als Umschreibung eines Superlativbegriffes, wie z. B. 1. Kön. 8, 27 שמי השמים höchster Himmel, Ez. 16, 7 עדי עדיים schönster Schmuck u. a. Diesen Begriff drückt Luther aus durch: Das hohe Lied Salomonis. Bei der LXX und bei Griechischen Kirchenschriftstellern lautet der Titel nach wörtlicher Übersetzung des Hebräischen ᾆσμα ᾀσμάτων, auch blos ᾆσμα (cod. Vat. im Titel); im Lateinischen Canticum (auch Cantica) canticorum. Das ל in לשלמה soll ohne Zweifel den Verfasser bezeichnen, wie in den Überschriften so vieler Psalmen. Eigenthümlich ist das vorgesetzte אשר. Es ist dieses Relativum hier wohl nicht auf den ganzen Begriff zu beziehen, als Singular: „Lied der Lieder, welches von Salomo ist", sondern als Plural auf den Genitiv השירים: Lied der Lieder, welche von Salomo sind", köstlichstes der Lieder Salomo's; so dass es auf diese Weise bezeichnet wird im Vergleich mit anderen Liedern Salomo's. So auch Ewald, Dichter des A. B. II. S. 354 f. Mit grösster Wahrscheinlichkeit aber lässt sich wohl annehmen, wie man auch über den Ursprung der Schrift selbst urtheilen mag, dass diese Bezeichnung derselben nicht von Salomo herrührt. Dass sie von einem Anderen vorgesetzt ist, als von dem Verfasser des Buches, lässt sich, wenn auch nicht mit Sicherheit, aus der

Digitized by Google

Anwendung des אשר selbst schliessen, da in dem Buche sonst überall nur ש für das Relativum gebraucht ist.

636 §. 260 (283). Der Gegenstand des Buches ist im Allgemeinen die Liebe und das Verhältniss von Liebenden zu einander; es enthält meistens theils Einzelreden, theils Wechselreden zweier Liebenden, die einander preisen, ihre Sehnsucht nach einander aussprechen u. dergl. — Streitig ist aber zuvörderst, welcherlei Liebe es ist, womit das Buch sich beschäftigt, und wer der Liebende und wer die Geliebte, die darin auftreten. Hier ist nun eine früher sehr verbreitete Erklärung, dass nur von geistiger Liebe die Rede sei, und dass der Liebende entweder Gott sei, Jehova, oder der Messias, Christus, und die Geliebte entweder die Gemeinde Gottes oder die einzelne Seele der Gläubigen; aber Beides ist ganz unstatthaft.

In dieser allegorischen Weise verstehen das Hohelied sowohl manche Jüdische Ausleger, als auch die meisten älteren christlichen Ausleger von Origenes an. Aber durchaus unnatürlich ist zuvörderst die Deutung des Liebenden auf die Person Christi, welche noch Hengstenberg geltend macht (Das Hohel. Sal. Berl. 1853 u. Christol. d. A. T. 2. Ausg. I. 177—179). Es würde da der Inhalt des ganzen Buches prophetisch zu fassen sein, in Beziehung auf Personen und Verhältnisse, die vom Standpunkte des Verfassers aus ganz und gar zukünftig waren, während darüber sich im Buche nicht die leiseste Andeutung findet, vielmehr Alles darauf führt, dass hier Personen und Verhältnisse vorgeführt werden, welche dem Schriftsteller gegenwärtig waren. Mit ziemlicher Sicherheit lässt sich auch wohl annehmen, dass Christus und die Apostel den Inhalt des Buches nicht auf diese Weise gefasst haben; denn da würde dasselbe ihnen mannichfaltige Veranlassung zur Benutzung und zur Verweisung darauf geboten haben, wo sie von der Gemeinschaft des Herrn mit seiner Gemeinde oder den einzelnen Gläubigen reden; es findet sich aber das Buch im N. T. auch nicht an einer einzigen Stelle angeführt oder benutzt. Hengstenberg (Hohel. S. 253 ff.) führt zwar eine Menge Stellen aus dem N. T. an, namentlich aus den Reden Jesu, in denen eine Beziehung auf das Hohelied stattfinden soll; allein keine einzige dieser Beziehungen hat auch nur die geringste Wahrscheinlichkeit, vielmehr ist bei allen ohne Ausnahme unbegreiflich, wie Jemand im Ernste glauben kann, dass darin eine unbewusste Anspielung oder Beziehung auf die alttestamentliche Stelle sei. [Vgl. Bunsen's Gott in der Geschichte I. S. 467—476.]

Die Deutung des Liebenden auf Gott, Jehova, und der Geliebten auf das Volk Gottes findet sich schon beim Chaldäischen Paraphrasten, und sie ist auch in neuerer Zeit wieder mit verschiedenen Modificationen geltend gemacht worden. So unter Anderen von Rosenmüller (in Keil und Tzschirner's Analekten I. S. 138 ff.; anders jedoch in den Scholien); Hengstenberg (Ev. K.Ztg. 1827 No. 27 ff.), Keil (in Hävernick's Einl. u. in seiner eigenen Einl.). Letzterer bezeichnet als Zweck des Hohenliedes die allegorische Schilderung
637 der Liebesgemeinschaft zwischen dem Herrn und seinem erwählten Volke,

Digitized by Google

welche Gemeinschaft zwar durch die Untreue Israels oft und mannichfach getrübt, aber durch die Rückkehr desselben zum treuen Bundesgotte und durch Gottes unwandelbare Liebe immer wiederhergestellt werde. Doch ist auch diese Deutungsweise nach der Beschaffenheit des Buches sehr unnatürlich, und um so mehr, wenn man, wie wenigstens Hengstenberg und Keil noch thun, dabei den darin auftretenden Liebenden, nämlich Salomo, auch als den Verfasser der Schrift betrachtet. Es ist zwar nicht ungewöhnlich bei den Hebräischen Propheten, das Verhältniss des Volkes Israel zu Jehova unter dem Bilde einer Ehe darzustellen, Jehova als den rechtmässigen Gemahl der Gemeinde. Aber wenn die Hebräischen Propheten und Dichter einer durchgeführten allegorischen Darstellung sich bedienen, so unterlassen sie nicht leicht, sie auf die Sache, die dadurch symbolisirt wird, ausdrücklich anzuwenden oder die Beziehung auf dieselbe bestimmt anzudeuten, so dass sie dem Leser deutlich wird. Eine solche Anwèndung aber der gegebenen Darstellung auf das Verhältniss Gottes zu den Menschen, oder Andeutung, dass sie darauf sich beziehe, findet sich hier durchaus nicht; es kommt im ganzen Buche selbst der Name Gottes nicht ein einziges Mal vor, ausser 8, 6 in der Verbindung שַׁלְהֶבֶת יָהּ (die Gluthen der Liebe sind Feuergluthen, eine Flamme Jah's). Der Abschnitt 3, 6—11 enthält ein Lied auf die Vermählung Salomo's; es würde aber im höchsten Grade unnatürlich sein, dieses als Schilderung der Verbindung Jehova's mit seinem Volke zu betrachten, so dass, ohne dass darüber im Liede selbst das Mindeste angedeutet ist, Salomo geradezu für Jehova stände, zumal wenn er selbst der Verfasser wäre, aber auch ohne das. Und so würde auch in anderen Abschnitten des Buches, wenn Sinn und Zweck desselben auf solche Weise zu fassen wäre, die ganze Darstellung — namentlich die Darstellung Jehova's als des Liebenden — auf eine höchst unnatürliche, ja grossentheils auf eine abstossende und den gesunden Geschmack höchst verletzende Weise ausgeführt sein.

Nicht minder unnatürlich erscheinen aber allegorische Deutungen anderer Art, welche man beim Hohenliede versucht hat.

So bezieht z. B. Rosenmüller in seinen Scholien es auf den Verkehr Salomo's mit der Weisheit, indem er die Geliebte (Sulamith 7, 1) von der Weisheit versteht; Hug (d. H. L. in e. noch unversuchten Deutg. 1813, u. Schutzschrift für s. Deutg. 1815) versteht unter dem Liebenden den Hiskia, unter der Geliebten das nach der Auflösung des Reiches Israel noch im Lande zurückgebliebene Volk der 10 Stämme, welches sein Verlangen ausspreche, unter die Herrschaft Hiskia's als des zweiten Salomo zu kommen, welcher Fürst selbst auch denselben Wunsch hegte, dem aber die durch die Brüder der Sulamith repräsentirten Bürger des Reiches Juda sich widersetzten. H. A. Hahn (d. Hohel. v. Salomo, Breslau 1852) bezieht es auf das Verhältniss des Israelitischen Königs zu den heidnischen Völkern, auf den Missionsberuf des ersteren an das Heidenthum. Und so andere Ausleger noch in anderer Gestalt.

Alle diese allegorischen Erklärungen, wie verschieden 638
man sie auch gestalten mag, sind nach der Beschaffenheit

Digitized by Google

der Schrift unnatürlich und lassen sich nur auf sehr gezwungene Weise durchführen; keine ist durch den Inhalt des Buches selbst an die Hand gegeben. Dieser führt uns vielmehr bei unbefangenem Lesen nur darauf, dass das Buch Lieder der erotischen Gattung enthalte, in Bezug auf Liebe zwischen Personen verschiedenen Geschlechts.

Eine solche Deutung hat schon Theodor von Mopsvestia († gegen 425) geltend zu machen gesucht, dem aber auch dieses mit als Häresie angerechnet ward, als lange nach seinem Tode die 5. ökumenische Synode zu Constantinopel 553 über ihn überhaupt das Anathema aussprach. Später wurde aus gleichem Grunde der reformirte Theologe Seb. Castellio, der bei dieser Fassung meinte, das Buch sei aus dem Kanon zu entfernen, vor dem Senate zu Genf angeklagt und aus der Stadt verwiesen (1544, † 1563 als Prof. d. Griech. Sprache zu Basel). Andere Ausleger, welche wenigstens den nächsten Sinn des Buches in dieser Weise fassen, sind H. Grotius, Simon Episcopius, Clericus u. A., so wie später J. D. Michaelis, Herder u. A. Besonders durch des Letzteren geistreiche Bearbeitung des Buches (Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande. Leipz. 1778) ist diese Fassung desselben im Allgemeinen wenigstens in der Deutschen protestantischen Kirche auch in weiteren Kreisen verbreitet, und von den meisten Auslegern dieser Kirche als die richtige anerkannt worden; so auch von einem der neuesten Ausleger, Delitzsch (das Hohel. unters. u. ausgel. Leipzig 1851)[1]).

Diese Ansicht würde ohne Zweifel auch noch viel allgemeiner herrschend sein und es schon in früherer Zeit geworden sein, wenn das Buch sich nicht im Kanon der heiligen Schriften befände. Es ist allerdings auch wahrscheinlich, nach der Art und der Bestimmung des jüdischen Kanons, dass das Buch bei den Juden selbst allgemeinere Anerkennung als eine kanonische Schrift erst dadurch erlangt hat, dass eine allegorische Deutung desselben Eingang fand. Doch giebt es Anzeichen, dass diese Deutung zur Zeit der Bildung des alttestamentlichen Kanons noch nicht die gewöhnliche, herrschende war, sondern es damals und bis dahin auch von den Jüdischen Schriftgelehrten wohl auf die bräutliche Liebe bezogen ward. Im alttestamentlichen Kanon selbst aber haben wir wenigstens noch ein Lied, wenn auch ein kürzeres, welches als Parallele für unsere Schrift in diesem Sinne betrachtet werden kann, nämlich Ps. 45, der ohne Zweifel als Hochzeitslied, als Glück-
639 wunsch auf die Vermählung eines Judäischen oder Israelitischen

[1]) [S. die Literatur bei Delitzsch, Hoheslied und Koheleth (Leipz. 1875) und bei Zöckler (Bielef. 1868). Klar und trefflich ist die Übersicht von William Robertson Smith (Aberdeen) in der neuen englischen Encyklopädie, s. v. Canticles.]

Digitized by Google

Königs gedichtet worden ist und eine allegorische Deutung ohne grosse Künstelei nicht zulässt.

§. 261 (284). Diejenigen Ausleger aber, welche im Allgemeinen mit der hier geltend gemachten Ansicht einverstanden sind, gehen doch in anderen Punkten noch sehr auseinander, namentlich über Verfasser und Zeitalter der Abfassung, ob es von Salomo verfasst ist, dem die Überschrift es beilegt, und wenn nicht, ob im Salomonischen Zeitalter oder später, ob von einem oder von mehreren Verfassern, und in ersterem Falle, wenn es das Werk eines Verfassers ist, ob das Ganze als Einheit verfasst ist oder wenigstens in Beziehung auf ein und dasselbe Verhältniss, so dass der Liebende und die Geliebte durch das Ganze hindurch dieselben Personen sind, oder ob es verschiedene nicht unter einander zusammenhangende Lieder sind in Beziehung auf verschiedene Verhältnisse und verschiedene Personen. Über diese Punkte begnüge ich mich hier Folgendes anzudeuten:

a) Zuvörderst lässt sich mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, dass das Buch einen Verfasser hat; darauf führt die durch das Ganze hindurchgehende Gleichartigkeit des Charakters, der Darstellung und Sprache und die Wiederkehr so mancher individuellen Beziehungen.

b) Einzelne Stellen beziehen sich nun deutlich auf Salomo und Salomonische Verhältnisse dergestalt, dass sich kaum zweifeln lässt, dass sie im Zeitalter und in der Nähe dieses Fürsten geschrieben sind; so namentlich das Hochzeitslied 3, 6—11; desgl. 1, 5; 8, 11 ff.

Mit Unrecht setzen Manche das Buch bedeutend später, in das exilische oder Persische Zeitalter, so Eichhorn, Bertholdt, Umbreit (Lied der Liebe etc. 1820. 2. Ausg. 1828), Rosenmüller, [Hupfeld] u. A.; Ewald (Gesch. Isr. III. 458 ff.) in das erste Jahrhundert [vgl. HL. 6, 4] nach Salomo, in das Reich Israel.

c) Eben dieselben Stellen machen aber auch im höchsten Grade wahrscheinlich, dass nicht Salomo selbst der Verfasser ist, sondern ein anderer Dichter zur Zeit und in der Nähe Salomo's; vgl. auch 1, 4. 12.

d) Was endlich die Composition des Buches betrifft, so haben mehrere der neuesten Ausleger (namentl. Ewald seit 1826 und Hitzig) versucht, es als eine Einheit geltend zu machen, als eine fortschreitende schauspielartige Darstellung

Digitized by Google

eines und desselben Verhältnisses, jedoch in verschiedener Weise. Aber keiner der hiervon ausgehenden Erklärungsversuche ist befriedigend, auch nicht der auf geistreiche Weise ausgeführte von Delitzsch.

Er bezieht das Ganze, als von Salomo abgefasst, auf ein Verhältniss zu einem Mädchen von dem ersten gegenseitigen Entbrennen der Liebenden bis noch über die Vermählung hinaus, und theilt das Ganze in 6 Acte und jeden derselben wieder in 2 Scenen: 1) Kp. 1, 2—2, 7: der Liebenden gegenseitiges Entbrennen; 2) Kp. 2, 8—3, 5: ihr gegenseitiges Suchen und Finden; 3) Kp. 3, 9—5, 1: die Einholung der Braut und die Hochzeit; 4) Kp. 5, 2—6, 9: die verschmähte, aber wiedergewonnene Liebe; 5) Kp. 6, 10—8, 4: wie Sulamith, die entzückend schöne, auch als Fürstin sich Einfalt und Demuth bewahrt; 6) Kp. 8, 5—14: Besuch des Salomo und der Sulamith in der Heimath der letzteren und Befestigung ihres Liebesbundes. Doch bietet diese Fassung manche Schwierigkeit und Unwahrscheinlichkeit dar, wovon ich hier nur Folgendes hervorhebe. Die Abschnitte 3, 1—5 und 5, 2—7 will Delitzsch als Träume der Sulamith betrachtet wissen, bloss weil sie sich als Darstellungen äusserer Vorgänge in der Geschichte der Liebe des Salomo und der Sulamith nicht begreifen lassen, während die Darstellung im Buche selbst nicht gerade veranlasst, an Träume zu denken. Kp. 1 sind die Stellen V. 7 f. 12 ff., auch V. 17, durchaus der Annahme ungünstig, dass der Geliebte der König Salomo selbst sein sollte, vielmehr erscheint er offenbar als ein Hirte von der Flur und als eine vom Könige verschiedene Person; eben so — als ein Hirte — 2, 16; ferner 6, 8. 9, wo der Redende und Liebende den einen Gegenstand seiner Liebe den zahlreichen Königinnen und Kebsweibern des Königs entgegensetzt; das Salomonische Hochzeitslied 3, 6—11 scheint auch deutlich von einem anderen Dichter, als dem Salomo selbst verfasst zu sein; und ebenso lässt sich nicht wohl denken, dass Salomo von sich selbst in so excentrischer Weise preisend hätte reden können, wie 5, 9—16 von dem Geliebten die Rede ist. — So ist demnach diese Ansicht von Delitzsch schwerlich als die richtige zu betrachten, und eben so wenig haltbar erscheinen andere Ansichten, welche das Buch in solcher Weise als Einheit betrachten.

Mit so grosser Wahrscheinlichkeit auch das angenommen wird, dass das Ganze von einem Verfasser ist und zwar aus dem Salomonischen Zeitalter, so glaube ich können wir doch nicht umhin anzunehmen, dass es verschiedene erotische Lieder in sich begreift und in Beziehung auf verschiedene Verhältnisse und verschiedene Personen, nur theilweise auf Salomo, dagegen die meisten in Beziehung auf die Verhältnisse von Personen aus dem Hirtenstande und auf dem Lande; wobei man
641 allerdings darüber zweifelhaft sein kann, ob dieses letztere wirklich thatsächliche Verhältnisse sind, die der Dichter vor Augen hatte, oder wenigstens theilweise bloss fingirte.

Digitized by Google

3) Der Prediger.

§. 262 (285). Dieses Buch gehört, wie die Sprüchwörter, zu der Klasse der Lehrgedichte, der Maschals, besteht aber im Allgemeinen nicht aus einer Menge lose an einander gereihter Sentenzen, sondern bildet ein Ganzes, Reden eines Weisen über die Eitelkeit der menschlichen Dinge. Diese Betrachtungen werden einem Manne in den Mund gelegt, welcher קֹהֶלֶת genannt (1, 1. 2. 12; 7, 27; 12, 8. 9. 10) und als Sohn David's und König zu Jerusalem bezeichnet wird (1, 1. 12). Es kann darnach keinem Zweifel unterliegen, dass als der Redende der König Salomo betrachtet werden soll. קֹהֶלֶת ist daher Bezeichnung Salomo's, und zwar eine vom Schriftsteller selbst gebildete, in Beziehung auf die Weise, wie der König hier im Buche auftritt. Die älteste, gewöhnlichste und auch wahrscheinlichste Erklärung ist die, dass es ausgeht von קָהַל versammeln (das Volk), also den Volksversammler bezeichnet, und daher den Redner vor der Versammlung des Volkes oder der Weisen.

Ähnlich *Ἐκκλησιαστής*, wodurch auch die LXX das Wort gegeben haben, von *ἐκκαλεῖν*. Vgl. Hieronymus ad Eccles. 1, 1: *ἐκκλησιαστής* Graeco sermone appellatur, qui coetum, id est ecclesiam, congregat; quem nos nuncupare possumus concionatorem, eo quod loquatur ad populum et eius sermo non specialiter ad unum, sed ad universos generaliter dirigatur. Darnach Luther: Prediger.

Einige Schwierigkeit verursacht hierbei nur die Femininform, da man eher קֹהֵל erwarten würde. Dagegen hat man bemerkt, dass bei Eigennamen die Form öfters nicht dem Geschlechte der dadurch bezeichneten Person gemäss sei, und namentlich in späterer Zeit mehrere Männernamen mit der Endung ־ת vorkommen, wie סֹפֶרֶת und פְּכֶרֶת Esra 2, 54. 57; Neh. 7, 57. 59. Indessen ist dadurch die Sache hier nicht hinreichend erklärt, weil קֹהֶלֶת ja kein eigentlicher Name ist, sondern nur eine vom Dichter gewählte appellative Bezeichnung Salomo's. Ewald (Jahrb. VII S. 153 f.) und Köster (d. B. Hiob u. d. Pred. Salomonis etc. Schlesw. 1831 erklären es deshalb so, dass es eigentlich heisse: die predigende (Weisheit), und dieses dann durch den Dichter zum Eigennamen gestempelt sei. Im Wesentlichen auf dasselbe 642
kommt es zurück, wenn Andere wie Knobel (Comm. über d. B. Koheleth. Leipz. 1836) es als ein Neutrum in abstrakter Bedeutung nehmen: das Predigende = das Predigen. Immer aber ist festzuhalten, dass es hier als Bezeichnung Salomo's gemeint und daher auch als Masculinum behandelt ist; s. 1, 2; 12, 8. 9. 10. An einer Stelle 7, 27 heisst es zwar im masorethischen Texte אָמְרָה קֹהֶלֶת; doch ist dort ohne Zweifel, wie schon frühere Ausleger gethan haben, das ה zum folgenden Worte selbst zu ziehen: אָמַר הַקֹּהֶלֶת,

Digitized by Google

gerade wie es 12, 8 auch im masorethischen Texte ist. [Vgl. die Femininform bei Ämternamen im Arab. und Äthiop., Dillmann § 133.]

Über den Ursprung des Buches ist die in älterer Zeit ganz herrschende Annahme, dass Salomo selbst es geschrieben habe; und so zuletzt noch Welte und Ludw. v. Essen (Der Pred. Salomo's. Schaffhausen 1856.). Aber dagegen haben sich schon Grotius und Herm. v. d. Hardt (bei Carpzov Introd. II. p. 204 ff.) erklärt, und gegenwärtig ist es fast allgemein anerkannt, dass die Annahme der Person Salomo's als des Redenden nur schriftstellerische Einkleidung ist. Der Dichter konnte dazu leicht veranlasst werden, wiefern, um die Eitelkeit aller irdischen Dinge zu bezeugen, nicht leicht eine passendere Person gewählt werden konnte, als die eines Königs, welcher sich dem Genusse derselben so sehr hingegeben hatte. Dass dieses Einkleidung ist, zeigt sich auch deutlich an mehreren Stellen.

Dahin gehört nicht bloss der Schluss 12, 9—14, wo der Verfasser im Unterschiede von Qoheleth in seiner eigenen Person redend auftritt[1]), sondern auch Stellen im übrigen Buche, wo er die angenommene Person nicht strenge durchgeführt hat, wie 1, 12: „ich Qoheleth war (הָיִיתִי) König über Israel zu Jerusalem"; 1, 16: „ich habe grössere Weisheit erlangt denn Alle, die vor mir gewesen zu Jerusalem"; und 2, 9: „ich nahm zu mehr denn Alle, die vor mir gewesen zu Jerusalem", — was im Munde des Sohnes des David, der Jerusalem erst eingenommen hatte, wenig natürlich erscheint.

Über die Abfassungszeit des Buches lässt sich mit Sicherheit annehmen, dass es in die nachexilische Zeit fällt.

Es ist a) zu einer Zeit geschrieben, wo Tempel und Tempeldienst be-
643 standen; das zeigen Stellen wie 4, 17; 9, 2; b) aber nicht vor dem Exil, sondern geraume Zeit nach demselben; darauf führt beim prosaischen Charakter der Rede die ganze Beschaffenheit der Sprache. Dieselbe ist voll von Chaldaismen, wie wir sie kaum in einem anderen der Hebräischen Bücher des A. T. antreffen. c) Für ein spätes Zeitalter spricht auch die Klage über das viele Büchermachen, 12, 12. d) Aus verschiedenen Stellen ergibt sich, dass das Jüdische Volk damals unter Königen stand, die zu mancher Klage Veranlassung gaben, und denen es nur ungern gehorchte, und zwar nicht unter erblichen Königen aus seinem eigenen Volke, sondern unter fremden (vgl. 4, 13—16; 5, 8: 8, 1 ff. 9; 10, 4. 16 f. 20). [Vgl. vor Allem Delitzsch, Hohelied und Koheleth (Leipzig 1875) S. 195 ff.]

[1]) Diese Schlussrede wird zwar von manchen Auslegern, wie Döderlein (Scholia in libros V. T. poeticos. 1779 und Salomo's Pred. u. hohes Lied. 1784), J. E. Schmidt (Salomo's Pred. 1794), Bertholdt, Knobel, für unecht erklärt, aber nicht mit hinreichenden Gründen.

Digitized by Google

Etwas Genaueres aber lässt sich nicht leicht ermitteln. Vielleicht fällt es in die letzte Zeit der Persischen Herrschaft, wie Ewald u. A. annehmen; vielleicht aber auch noch später, in die Ptolemäisch-Seleucidische Zeit.

Die Stelle 4, 13ff. scheint sich auf eine bestimmte geschichtliche Thatsache zu beziehen, wo einer, der nicht aus königlichem Geschlechte stammte, aus dem Kerker zum Throne gekommen war. Aber auf wen es sich beziehen mag, ist noch nicht ermittelt worden.

Was nun die Veranlassung und den Zweck des Buches betrifft, so stellt es uns den inneren Kampf dar, welchen dem Verfasser die Betrachtung der irdischen menschlichen Angelegenheiten darbietet, die Eitelkeit der menschlichen Bestrebungen in dem stets wiederkehrenden Kreislaufe der Dinge. Er empfiehlt wiederholt als die rechte Lebensweisheit, die Güter und Freuden des Lebens zu geniessen (2, 24—26; 3, 12f. 22; 5, 17—19; 7, 14; 8, 15; 9, 7—10; 11, 7—12, 7). Allein dieses ist beim Verfasser durchaus kein atheistischer Epikuräismus.

Nicht bloss schliesst das Buch 12, 13f., als wie mit der Summe des Ganzen, mit der Aufforderung, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, da Gott alles Thun vor Gericht bringen werde, alles Verborgene, sei es gut oder böse, sondern auch im Laufe der Betrachtung selbst liegt überall das Bewusstsein zu Grunde und spricht sich auf bestimmte Weise aus, dass Gott der Allmächtige ist, von dem Alles ausgeht, der dem Menschen Leben gibt, wie Weisheit und alle Güter, dessen Wirken für ewig ist, der Alles schön macht, der über Allen wacht (2, 26; 3, 10f.; 5, 1. 7. 17—19, 8, 14; 9, 1—3); dass er auch zu seiner Zeit gerechtes Gericht halten werde; dass er es denen, die ihn fürchten, zuletzt werde wohlgehen lassen, nicht aber den Frevlern (8, 12f.; 3, 17; 11, 9); dass der Mensch nur die Werke Gottes nicht verstehe, sie ihm unbegreiflich seien (3, 11; 8, 16f.), er aber mit Gott, der ihn nur prüfe (3, 18), nicht hadern dürfe (6, 10), sondern Gott fürchten müsse (3, 14; 5, 6; 7, 18). So fordert Qoheleth daher auch zum Genusse der Güter des Lebens insofern auf, als sie uns von Gott gegeben sind (3, 12f. 22; 5, 17f.), und tritt so in Gegensatz gegen Solche, welche, unzufrieden mit ihrem Loose, über die Gegenwart murrten, als ob die vorigen Zeiten besser gewesen wären (7, 10), wie 644
gegen Solche, die nur nach Reichthum trachteten, ohne sich seines Genusses zu freuen (5, 11f.; 6, 2ff.), und gegen Solche, welche aus hochmüthigem Dünkel sich für allein weise hielten und nach dem Ruhme einer rigoristischen Gerechtigkeit trachteten (7, 16—18), da doch kein Mensch auf Erden gerecht sei und ohne Sünde (7, 20).

Allerdings bietet das Buch für das religiöse Bedürfniss keine rechte Befriedigung dar. Es wird darin, wie richtig Oehler (Prolegomena zur Theol. des A. T. S. 90) bemerkt, „der Widerspruch zwischen der göttlichen Vollkommenheit

Digitized by Google

und der Eitelkeit der Welt unversöhnt hingestellt, die letztere als unabweisbare Erfahrung, die erstere als religiöses Postulat". Aber es hat etwas Rührendes und Erhebendes, zu sehen, wie dieser letztere Glaube unter allem Zweifel festgehalten wird, und der Dichter darauf überall wieder zurückkommt.

Übrigens ermangelt das Buch öfters eines geordneten Gedankenganges, indem der Dichter sich frei dem Gange seiner Empfindungen überlassen, und Fremdes, auch gelegentlich Sentenzen aufgenommen hat, die ihm eben beifielen, obwohl sie mit dem Hauptgedanken des Buches nur entfernten Zusammenhang haben und sich an das Vorhergehende nur sehr lose anreihen. [Über die Annahme bedeutender Interpolationen im Ecclesiastes, die von dem merkwürdigen Stimmungswechsel ausgeht, s. Kuenen, Onderzoek III S. 194 ff. Godsdienst II S. 306 ff. 376 ff. „Es mag schwer sein, die Einheit des Predigers zu beweisen, ist aber noch schwerer, sie zu leugnen."]

Das Buch Hiob.

§. 263 (286). Dieses Buch ist ein längeres zusammenhangendes Lehrgedicht, und zwar in dialogischer Form. Denn den Kern des Buches und auch den dem Umfange nach bei weitem grössten Theil (Kpp. 3—42, 6) bilden längere Reden, theils Hiob's und mehrerer Freunde desselben, theils Jehova's; diesen geht jedoch eine erzählende Einleitung vorher, der Prolog Kpp. 1. 2, und eben so folgt in Prosa ein Schlussbericht, der Epilog 42, 7—17.

Im Prolog wird gleich als die Hauptperson Hiob aufgeführt (אִיּוֹב), ein frommer, rechtschaffener und mit vielen Gütern gesegneter Mann im Lande Uz, welches wahrscheinlich gegen die syro-arabische Wüste zu lag, nördlich von Idumäa, östlich von Judäa, jedoch nicht unmittelbar an dieses Land angränzend. Dieser wird einst in einer Versammlung der Söhne Gottes, wo auch der Satan sich einfindet, als derselbe boshaft Zweifel aufwirft über die
645 uneigennützige, aufrichtige Frömmigkeit Hiob's, von Jehova demselben preisgegeben, so dass er Macht erhält, über ihn Unheil, welches er wolle, zu verhängen, nur nicht an ihn selbst seine Hand anzulegen; so sollte die Frömmigkeit Hiob's Gelegenheit finden, sich zu bewähren. In Folge dessen kommt grosses Unglück über Hiob; an einem Tage verliert er seine Heerden, seine Knechte und alle seine Kinder: doch beugt er sich in frommer Ergebung

Digitized by Google

unter den Willen Jehova's, der es gegeben und der es genommen habe. Als aber der Satan gleichwohl gegen Jehova bei seinen Zweifeln beharrt, wird Hiob ihm auch zu leiblichen Züchtigungen preisgegeben, nur dass er seines Lebens schonen solle; der Satan verhängt daher Aussatz der schlimmsten Art über Hiob, der aber auch dadurch sich nicht zur Versündigung gegen Jehova verleiten lässt. Von all dem Unheil, welches solcher Gestalt über Hiob kommt, hören drei Freunde desselben, Eliphas der Themaniter, Bildad der Suchäer, Zophar der Naamathiter; sie kommen deshalb nach gemeinschaftlicher Verabredung zu ihm, finden ihn aber so entstellt, dass sie ihn nicht erkennen; trauervoll und stumm sitzen sie sieben Tage und Nächte neben ihm.

So weit der Prolog. Jetzt folgen die poetischen Reden, und zwar zuerst zwischen Hiob und seinen drei Freunden, Kpp. 3—26. Dieser Abschnitt zerfällt gleichsam in drei Acte, indem die Freunde hinter einander dem Hiob zu drei verschiedenen Malen auf seine Klagen und Reden antworten, zuerst Eliphas, dann Bildad, darauf Zophar, nur dass das dritte Mal bloss die beiden ersteren reden, Zophar aber nicht wieder aufzutreten wagt. Der Gesichtspunkt der Reden der Freunde ist von Anfang an der, dass kein Unschuldiger leide, was sie immer bestimmter auf Hiob anwenden, dass auch er seine Leiden durch seine Sünden verdient habe, indem sie ihn auffordern, sich vertrauensvoll an Gott zu wenden, zu Gott sich zu bekehren, dem Allmächtigen, Erhabenen und Heiligen, der nur der Gerechtigkeit gemäss züchtige. Hiob erkennt zwar die Grösse Gottes vollkommen an, vor dem alle sich beugen müssen; aber er behauptet, dass derselbe wie den Frevler so auch den Unsträflichen vertilge, ja dass gerade die Frevler, welche von Gott nichts wissen wollen, selten vom Verderben heimgesucht werden, vielmehr sie sich eines dauernden Glückszustandes erfreuen. Dabei ergiesst er sich wiederholt in heftige Klagen über die Unerträglichkeit des über ihn verhängten Elendes und beschwert sich, dass seine Freunde hinterlistig Beschuldigungen gegen ihn aussprächen, welche sie nicht erweisen könnten; habe er auch gesündigt, so sollte doch Gott, dem daraus ja kein Schaden erwachsen könne, viel eher es ihm vergeben, als ihn in seinem Elende umkommen lassen; doch ist er sich keines Unrechtes bewusst, er betheuert seine Unschuld und spricht auch mehrfach die Hoffnung aus, dass Gott selbst seine Rechtfertigung übernehmen werde. — Nachdem Hiob so seine drei Freunde zum Schweigen gebracht hat, fährt er Kpp. 27—31 noch weiter fort zu reden, zuerst noch an seine Freunde gerichtet (Kpp. 27. 28), dann im Folgenden (Kpp. 29—31), ohne Rücksicht auf sie zu nehmen. Seine Rede beginnt hier zwar damit, dass er entschieden wieder seine Unschuld betheuert; aber er kommt dann selbst dazu, den Ge- 646
danken auszuführen, dass allerdings das Loos des Frevlers hoffnungslos sei und plötzlicher Untergang ihn fortraffe, während seine Schätze den Frommen und Gerechten zu Theil würden (Kp. 27); woran sich eine Betrachtung über den Werth und die Tiefe der Weisheit anknüpft, welche der Mensch, der doch die Tiefen der Erde durchforsche, nicht zu ergründen wisse, welche bloss Gott kenne, der den Menschen nur das als Weisheit hinstelle, Gott zu fürchten und das Böse zu meiden (Kp. 28). Daran knüpft sich eine wehmüthige Betrachtung seines früheren Glückes sowie des Elendes und der Schmach, worin Gott jetzt ihn gestürzt habe, obwohl er sich doch bewusst sei, dieses durch

Digitized by Google

seinen früheren Wandel nicht verschuldet zu haben (29, 1—31, 34); er spricht dann den Wunsch aus, Gott möge doch ihn hören, auf seine Rechtfertigung achten, ihm vorlegen, wessen er ihn beschuldige, kühn wolle er Ihm entgegentreten, und schliesst mit einer Verwünschung wider sich selbst, wenn er sich Ungerechtigkeit sollte haben zu Schulden kommen lassen (31. 35—40). Am Ende von Kp. 31 steht die Unterschrift: תמו דברי איוב.

Jetzt wird erzählt, wie ein Anderer, der bisher noch nicht genannt war, Elihu, Sohn des Busiters Beracheel vom Geschlechte Ram, das Wort ergriffen habe, voll Unwillen über Hiob, weil er sich selbst vor Gott rechtfertige, und nicht minder über dessen drei Freunde — vor denen er als der Jüngere bisher geschwiegen habe —, weil sie dem Hiob auf seine Reden nichts zu antworten wussten (32, 1—6a). Seine Reden gehen bis zum Ende des 37. Kp., jedoch in verschiedenen Absätzen, welche zum Theil auch wieder besonders eingeleitet sind (34, 1; 35, 1; 36, 1). Seine Reden machen durch ihre Form den Eindruck eines gespreizten eitlen Wesens; doch stehen sie an Gehalt denen der vorigen Redner keineswegs nach. Die wesentlichsten Gedanken darin sind diese: Hiob thue sehr Unrecht, dass er sich für rein halte und meine, er leide unschuldig, Gott habe aus Feindschaft solche Leiden über ihn verhängt, und der Mensch sei mit seiner Frömmigkeit nicht besser daran, als wenn er sündige; Gott vergelte vielmehr einem Jeden nur nach seinem Wandel und bestrafe ohne Parteilichkeit mit gleicher Strenge die Höchsten wie die Niedrigsten; das geschehe aber, um die Menschen, wenn sie sich gegen ihn versündigt, zu warnen und sie zur Besserung zu führen, indem er diejenigen, welche in sich gehen, wieder für immer beglücken, aber schmählichem Leiden diejenigen preisgeben werde, die sich verstocken, wegen der Heimsuchung sich erbosen; der Leidende müsse mit geduldiger Ergebung harren; Gott sei überhaupt zu erhaben, als dass der Mensch von ihm Rechenschaft über seine Handlungsweise fordern dürfe; nie dürfe ein Mensch wagen, Gott des Unrechtes zu zeihen, der sich in seinem Wirken in der Natur so erhaben und unerforschlich zeige, zu dem wir nicht zu dringen vermögen, den wir nur zu fürchten haben.

Jetzt aber lässt Jehova selbst sich herab, indem er selbst dem Hiob, welcher ihn aufgefordert hatte, ihm doch seine Schuld darzulegen (31, 35 ff.:
647 vgl. 13, 22), aus dem Wetter antwortet. Indem er Hiob auffordert, sich zum Kampfe zu rüsten, legt er ihm hinter einander eine Reihe von Fragen vor über die wunderbaren Erscheinungen der Natur, der belebten wie der unbelebten, auf der Erde wie am Himmel, um so ihn zum lebendigen Bewusstsein der Unvollkommenheit der menschlichen Erkenntniss und der menschlichen Kraft im Gegensatze gegen die göttliche Weisheit und Allmacht zu führen (Kpp. 38. 39). Er fordert ihn auf, doch zu antworten, der es sich herausgenommen habe, mit dem Allmächtigen zu rechten (40, 1. 2). Hiob aber erkennt jetzt demüthig an, dass er schweigen müsse, zu geringe sei, um Etwas erwidern zu können; er werde nicht mehr wider Gott reden (V. 3—5). Jehova aber wiederholt an Hiob die Aufforderung, sich zu rüsten, um Ihn auf seine Fragen zu belehren; er frägt, ob er wirklich, um sich zu rechtfertigen, Ihn verurtheilen wolle, ob er mit göttlicher Macht und Majestät über den Donner gebieten, die Stolzen beugen, die Frevler vernichten könne; dann wolle auch Er ihn preisen (V. 6—14); darauf schildert Jehova noch ausführlicher in ihrem

Digitized by Google

Wesen und Wirken zwei Wunder der Thierwelt, welche besonders geeignet waren, die Menschen ihre Ohnmacht und die Schöpferkraft Gottes erkennen zu lassen, das Nilpferd und das Krokodil (40, 15—41); in welcher Schilderung er zugleich (41, 3) die Frage aufwirft, wer wohl Ihm Etwas zuvorgethan habe, dass Er es vergelten müsse? Alles auf der Erde sei ja sein. — Hiob gesteht jetzt noch entschiedener, in Anerkennung der göttlichen Allmacht, reuevoll, wie unrecht und unverständig er handelte, indem er Gott zur Rechenschaft herausforderte, wobei er sich nur mit seiner bisherigen unvollkommenen Gotteserkenntniss entschuldigt (42, 1—6).

Im Epilog (42, 7—17) wird dann erzählt, wie Jehova jene drei Freunde Hiob's — von Elihu ist nicht die Rede — wegen des Inhaltes ihrer Reden, da sie von Gott nicht recht geredet hätten wie Hiob, zurechtgewiesen, und ihnen auferlegt habe, für sich ein Brandopfer darzubringen und den Hiob zu veranlassen, Fürbitte für sie einzulegen; nur um seinetwillen wolle Jehova sie wegen ihrer Verkehrtheit nicht strafen. Dieser Forderung leisten sie denn auch Folge. Darnach habe Jehova dem Hiob allen seinen Verlust an Gütern doppelt erstattet und ihm auch sieben Söhne wiedergegeben und drei Töchter, die schönsten im Lande, denen der Vater Besitzungen im Lande gab; er habe darnach (noch) 140 Jahre gelebt und Nachkommen bis ins vierte Glied geschaut, bis er alt und lebenssatt starb.

§. 264 (287). Streitig ist zuvörderst, ob das Buch eine auf Thatsachen beruhende Geschichte gibt und geben will, oder eine freie Dichtung. Die meisten älteren Ausleger sehen es auf die erstere Weise an; sie nehmen nicht bloss Hiob für eine geschichtliche Person, sondern betrachten auch den ganzen Inhalt des Buches als geschichtlich. Schon Ezechiel 14, 14. 20 gedenkt des Hiob, indem er ihn mit Noah und Daniel als Männer nennt, welche allein Jehova um ihrer Gerechtigkeit willen für ihre Person 648
erretten würde, wenn er das Land derselben auch sonst ganz und gar wegen seiner Sündhaftigkeit dem Verderben preisgäbe.

Die Araber wissen mancherlei über Hiob zu erzählen, zeigen auch sein Grab, aber an 6 verschiedenen Orten, woraus allein schon sich ergibt, wie wenig geschichtlichen Werth solche späteren Angaben haben. S. Flügel in Ersch und Gruber's Allg. Encycl., Art. Hiob (II. Sect. Bd. VIII. S. 298 f.), d'Herbelot Oriental. Bibl. unter Ajub (I. 235 ff.). Die LXX aber haben am Ende des Buches Zusätze, die alt sind, [weil ihrem wesentlichen Inhalte nach schon der echte Aristeas bei Alex. Polyhistor sie kennt]; dieselben enthalten meistens genealogische Angaben über Hiob und seine Freunde, wo es von Hiob unter anderm heisst, sein Name sei früher Jobab gewesen. Hiob wird nämlich identificirt mit Jobab, der Gen. 36, 33 als Edomitischer König aufgeführt wird; das ist aber offenbar eine willkürliche Combination, wozu eine gewisse Ähnlichkeit der Namen איוב und יובב besonders in den Griechischen Formen *Ἰώβ*, *Ἰωβάβ* Veranlassung gegeben hat. Josephus erwähnt den Hiob überhaupt nicht.

Wir sind daher für die Frage über die Geschichtlichkeit der Person Hiob's und der Erzählung über ihn so gut wie aus-

Digitized by Google

schliesslich an das Buch selbst gewiesen. Da ist nun sicher, dass dieses keine geschichtliche Tendenz hat.

649 Schon im Talmud wird durch Rabbi Simeon ben Laqisch (Magnus, Komm. z. B. Hiob, I. S. 298) der Inhalt für eine parabolische Dichtung erklärt; Baba bathra fol. 15, 1: Jobus nunquam exstitit neque creatus est, sed parabola est. Eben dafür erklärt sich Moses Maimonides More neb. III. 22, sowie unter den Kirchenschriftstellern Junilius de partibus legis div., lib. I., Theodor von Mopsvestia, und in späterer Zeit Clericus u. A.

In neuerer Zeit wird ziemlich allgemein angenommen, dass das Buch nicht geschichtlicher Art ist, noch sein will; seine Composition ist ohne Zweifel im Allgemeinen eine poetische.

Namentlich können die Berathungen und Beschliessungen in der Versammlung der himmlischen Heerschaaren nicht wohl Gegenstand menschlicher Geschichtschreibung sein; so könnte daher auch, was unser Buch derartiges im Prolog gibt, wenn der übrige Inhalt des Buches auch geschichtlich wäre, doch nur aus dem Resultate, nämlich aus dem ganzen Gange der auf der Erde vorgefallenen Begebenheiten, gefolgert sein; es würde für diesen Theil der Schrift die Darstellung immer als eine poetische Einkleidung betrachtet werden müssen. Ferner ist aber auch durchaus nicht zu glauben, dass in einer Lage, wie die, worin Hiob nach der Darstellung des Buches sich befand, als die Hand Gottes so gewaltig schwer auf ihm lastete, sollten wirklich von ihm selbst und seinen Freunden so lange und so kunstreich zusammengesetzte Reden gehalten sein, als wir hier lesen (wie schon Luther sagt: „es redet sich nicht also in der Anfechtung"; Tischreden, W. A. XXII, 2082); und eben so wenig, dass, wenn sie gehalten worden wären, diese vom Schriftsteller, wenn er auch Augen- und Ohrenzeuge, ja vielleicht Hiob selbst war, hätten nachher genau wiedergegeben werden können. Wir würden daher jedenfalls auch die Reden, welche in dem Buche offenbar eine Hauptsache bilden, in ihrer vorliegenden Gestalt und Ausdehnung als das schriftstellerische Werk des Verfassers zu betrachten haben. Aber auch in dem, was von den äusseren Schicksalen Hiob's erzählt wird, gibt sich leicht eine dichterische Hand zu erkennen, wenn wir z. B. auf den Parallelismus achten, welcher nach dem Epilog stattfindet in demjenigen, was dem Hiob nach seinem Leiden wieder zu Theil ward, mit demjenigen, was er früher besass, die gleiche Zahl von Söhnen und Töchtern, die gerade doppelte Zahl von Heerdenvieh u. s. w.

Dabei wäre jedoch möglich, dass der Verfasser nicht den ganzen Stoff frei und selbständig geschaffen, sondern sich an etwas Vorgefundenes — in der Überlieferung oder in einer früheren Schrift — angeschlossen hätte.

650 So hat er wohl den Namen Hiob nicht selbst für seine Schrift gebildet; denn da würden wir erwarten, dass der Name in seiner Etymologie irgend eine deutlich hervortretende Beziehung auf die Rolle, in der Hiob hier auftritt, darböte, was nicht der Fall ist. Es ist daher wahrscheinlich, dass der Verfassar den Namen Hiob zugleich mit einer schriftlichen oder mündlichen Überlieferung über die schweren Prüfungen eines diesen Namen führenden

Digitized by Google

Mannes der Vorzeit bereits vorgefunden hat, vielleicht zugleich auch mit der Angabe des Landes Uz, als der Heimath desselben. Wie viel er aber etwa noch ausserdem vorgefunden haben mag, lässt sich der Natur der Sache nach mit einiger Sicherheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit nicht ermitteln. [L. Seinecke versteht unter Hiob den Knecht Gottes von Jes. 40 ff. oder den frommen Kern des Volkes: Der Grundgedanke des Buches Hiob, Clausthal 1863.]

So viel aber ist sicher, dass was etwa vom Inhalte des Buches geschichtlich ist, vom Verfasser durchaus nicht zu geschichtlichem Zwecke erzählt, sondern nur als Substrat für seine Dichtung benutzt ist und zwar auf freie Weise, dass namentlich die Reden im Buche von ihm sämmtlich frei componirt sind, wie sein Lehrzweck es mit sich brachte.

§. 265 (288). Der Zweck des Verfassers selbst aber wird auch von Seiten derjenigen, welche das Ganze für ein Lehrgedicht halten, verschieden gefasst. Manche ältere Ausleger haben als Hauptzweck den angesehen, in Hiob's Benehmen ein Beispiel der Geduld zur Nachahmung für alle Leidenden aufzustellen. Allein dazu erscheint Hiob im Buche zu wenig handelnd und wird auch keineswegs als ein vollkommenes Muster der Geduld und als ohne Wanken in den Willen Gottes ergeben dargestellt. Unter den neuesten Auslegern sucht namentlich Schlottmann (Das B. Hiob. Berlin 1851.) als Zweck des Buches geltend zu machen, den Kampf und Sieg des Frommen in der schwersten Anfechtung darzustellen. Allein das ist sicher nicht das Richtige. Vielmehr will der Verfasser Belehrung ertheilen über die Verfahrungsweise und den Rath Gottes, und zwar in Beziehung auf das Verhältniss des Übels zum sittlichen Wandel der Menschen; denn der Gegenstand, auf welchen alle Reden im Buche sich beziehen, ist das schwere Leiden, welches durch göttliche Fügung oder Zulassung über Hiob verhängt war, und die göttliche Absicht bei dieser Heimsuchung.

Nach der bei den Hebräern gewöhnlichen Vorstellung, im Geiste der strengen Vergeltungslehre des Mosaischen Gesetzes, ward das äussere Geschick 651
der Menschen im Allgemeinen wie im Einzelnen als bedingt betrachtet durch sein Verhalten, durch den Grad seiner Frömmigkeit oder Sündhaftigkeit, und daher, wenn ein Mensch von grossem Elende heimgesucht ward, dieses so angesehen, dass er sich auf besonders strafbare Weise gegen Gott vergangen habe, während man geneigt war, anhaltendes äusseres Glück als den Lohn vorzüglicher Frömmigkeit zu betrachten. So mussten denn oft Unglückliche, welche von schweren langen Leiden heimgesucht wurden, er erfahren, dass sie als besondere Gegenstände des göttlichen Zornes und Missfallens betrachtet wurden, und ihre Leiden als nur wegen ihrer wenn auch den Menschen ver-

Digitized by Google

borgenen Sünden über sie verhängt, dass deshalb selbst von den frömmeren ihrer Volksgenossen, ja selbst von ihren näheren Freunden harte kränkende Urtheile über sie gefällt wurden, während sie sich bewusst waren, wissentlich nicht vom Wege Gottes gewichen zu sein. Solche bittere Erfahrungen mag nun auch der Dichter unseres Buches an seiner eigenen Person oder an Anderen gemacht haben. Auf solche Verhältnisse beziehen sich auch so manche Lieder im Psalter, die sogenannten Klagepsalmen, in denen fromme Dulder, welche von Übeln allerlei Art schwer heimgesucht wurden und dabei noch Gegenstand der Verhöhnung von Seiten der Menschen waren, ihre Klagen gegen Gott ausschütten nnd seine Hülfe anflehen. Einige Psalmen beschäftigen sich auch mehr im Allgemeinen damit, das Loos der Frommen und der Gottlosen und die göttliche Gerechtigkeit in Beziehung auf beide zu betrachten und darüber zu belehren, wie Ps. 37. 49. 73. Dieses kann denn auch als die Aufgabe des Buches Hiob betrachtet werden. Es wird darin die bei den Hebräern gewöhnliche Vorstellung vertreten durch die Reden der Freunde Hiob's, des Eliphas, Bildad und Zophar, theilweise [?] auch des Elihu. Indem sie davon ausgehen, dass jegliches Unglück des Menschen verschuldet sei, dass nur die Gottlosen anhaltend unglücklich seien, glauben sie sich zu der Voraussetzung berechtigt, dass auch Hiob sein Leiden durch seine Sünden verschuldet habe; dieses sprechen sie von Anfang an theils versteckt, theils unumwunden und mit immer grösserer Härte gegen ihn aus und fordern ihn auf, sich zu Gott zu bekehren. In ihren Reden kommen mancherlei Wahrheiten vor; aber jene Grundansicht, von der sie ausgehen, will der Verfasser unverkennbar als eine verkehrte bezeichnen, wie das am deutlichsten im Prolog und Epilog hervortritt: im Prolog, wiefern hier das gesammte Unheil und Leiden Hiob's bezeichnet wird als über einen durchaus frommen Mann verhängt, der es sich aufs ernstlichste angelegen sein liess, in den Wegen Gottes zu wandeln und sich und sein Haus von Versündigungen rein zu halten, den auch Gott als seinen treuen Knecht erkannte so dass er grosses Wohlgefallen an ihm hatte; im Epilog, wiefern hier ausdrücklich gemeldet wird, dass Jehova den Eliphas und dessen beide Freunde zurechtgewiesen und ihnen eine Sühne auferlegt habe, weil sie von Gott nicht recht geredet hätten, wie Hiob.

Es fragt sich nun aber, welche Vorstellung über den Grund eines solchen Leidens der Dichter selbst hegt. Dieses wird
652 auch von den neuesten Auslegern noch auf verschiedene Weise angesehen. Doch werden wir, glaube ich, bei unbefangener Betrachtung des ganzen Buches in seinem Zusammenhange veranlasst, als die Grundgedanken und wesentlichen Wahrheiten, welche er geltend machen will, diese zu betrachten:

a) Dass auch ein Frommer von Gott mit schweren und mannichfaltigen Leiden heimgesucht werden könne, ohne dass dieses als Strafe wegen besonderer Sündhaftigkeit und als Zeichen eines besonderen göttlichen Missfallens dürfe angesehen werden; dass es sträflich sei, einem Solchen sein Leiden

Digitized by Google

als wie im Missfallen Gottes begründet vorzuhalten, da es vielmehr von Gott nur verhängt oder zugelassen sei, damit seine Frömmigkeit geprüft werde und rechte Gelegenheit finde, sich zu bewähren (denn so ist im Prolog ausdrücklich der Zweck des über Hiob ergehenden Leidens bezeichnet).

b) Dass es von Seiten des Menschen thörichte Vermessenheit sei, wegen der über ihn ergehenden Leiden mit Gott zu hadern, Ihn deshalb zur Rechenschaft ziehen zu wollen, da kein Mensch im Stande sei, die Weisheit und den Rath Gottes [vollkommen] zu ergründen, sich vielmehr für den Menschen als die rechte Weisheit nur das hinstelle, Gott zu fürchten und das Böse zu meiden.

c) Dass aber Jehova sich des frommen Dulders, wenn er nur in seiner Frömmigkeit beharre und an Gott festhalte, oder — falls er im Unmuthe sich vergangen haben sollte — in sich gehe, zuletzt sicher wieder erbarmen, ihn segnen und verherrlichen werde.

Zuvörderst ist es falsch, wenn ältere Ausleger den Sinn des Verfassers zum Theil so gefasst haben (wie z. B. noch J. D. Michaelis, Einl. in die göttl. Schriften des A. B. S. 23), dass die göttliche Gerechtigkeit sich erst in der zukünftigen Welt kundgeben werde, nach der Auferstehung, in den Belohnungen und Bestrafungen, welche alsdann über die Menschen je nach ihrer Frömmigkeit und Gottlosigkeit würden verhängt werden. Diese Ansicht beruht aber nur auf einer früher sehr verbreiteten — und auch in der Vulgata und Luther's Übersetzung befolgten — Erklärung der Rede Hiob's 19, 25—27, wonach diese Stelle auf die Auferstehung und die nach derselben zu erwartende Rechtfertigung bezogen ward. Diese Erklärung ist zwar auch in neuester Zeit, zum Theil wenigstens, in Beziehung auf ein Fortleben nach dem Tode und eine alsdann zu erwartende Rechtfertigung geltend gemacht, z. B. von 653
Ewald, besonders Schlottmann u. A. Aber sie ist nach den Worten entschieden falsch, wie denn überhaupt im ganzen Buche sich die Vorstellung von einer Auferstehung oder einer Vergeltung nach dem Tode nicht findet, vielmehr, wie in manchen Psalmen, verschiedene Aussprüche, welche entschieden auf das Gegentheil deuten; s. 7, 7—10; 10, 20—22; 14, 7—12; 17, 13—16. [Anders Weisse's Psychologie etc., edid. Seydel, S. 284.]

Auf der anderen Seite aber kann des Dichters Absicht auch nicht die gewesen sein, wie man zum Theil in neuerer Zeit es gefasst hat (z. B. Bernstein in Keil und Tzschirner's Analekten Bd. I. 1812 H. 3), der Vergeltungslehre überhaupt und auf absolute Weise entgegenzutreten und allen Zusammenhang des äusseren Geschickes des Menschen mit seiner Sittlichkeit zu bestreiten. In den Reden Hiob's wird zwar wiederholt geltend gemacht, dass gerade die Frevler, welche von Gott nichts wissen wollen, sich eines dauernden blühenden Glückes erfreuen, so namentlich Kpp. 21 u. 24. Allein sicher dürfen wir das nicht als eine Vorstellung betrachten, um deren Geltendmachung

Digitized by Google

es dem Dichter zu thun ist; es sind nur Äusserungen des Unmuthes, in welche in einer solchen Lage, als worin Hiob sich befand, auch wohl der bessere Mensch verfallen konnte, im Gegensatze gegen solche Reden, wie seine Freunde gegen ihn führten. Nachdem aber diese zum Schweigen gebracht sind, lässt der Dichter den Hiob selbst — und zwar schon vor der Erscheinung Jehova's — 27, 8ff. es als seine eigene Überzeugung aussprechen, dass allerdings das Loos des Frevlers hoffnungslos sei, sein Reichthum nicht von Dauer, dass ihn plötzlicher Untergang treffe. Dann findet aber auch zuletzt — im Epilog — die Frömmigkeit Hiob's ihren Lohn, nachdem er sich vor Gott gebeugt und reuevoll es anerkannt hat, wie unrecht und unverständig er gehandelt habe, indem er Gott zur Rechenschaft herausforderte: er wird in seinen früheren Wohlstand glänzend wiederhergestellt, wird in seinem Hause durch Kinder gesegnet und gelangt zu einem sehr hohen glücklichen Alter.

Nach dem Obigen erscheint es auch als unrichtig, wenn manche andere Ausleger, wie noch Knobel (de carminis Jobi argumento, fine ac dispositione. Breslau 1835), Heiligstedt (Comment. in Jobum. Leipz. 1847), Hupfeld (Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. etc. 1850. No. 35—37), als Zweck des Dichters ausschliesslich oder vorzugsweise das betrachten, zu zeigen, dass der Mensch in Gottes Rathschläge nicht eindringen könne und daher mit gläubiger Resignation sich in Alles ergeben müsse, was derselbe etwa über ihn verhänge.

§. 266 (289). Ist die hier entwickelte Vorstellung über den didaktischen Zweck des Buches richtig, so ergibt sich daraus, einen wie nothwendigen Bestandtheil desselben der Prolog und Epilog bilden, und dass es sicher falsch ist, wenn manche glauben, dass dieselben dem Buche ursprünglich nicht angehörten. Die Gründe, welche man dafür geltend gemacht hat, sind theils offenbar falsch, theils nichts beweisend.

654 Schon Carpzov meint, dass, während die sämmtlichen Reden von Hiob selbst (vor Moses) niedergeschrieben seien, Prolog und Epilog erst später (von Samuel) hinzugefügt seien; und so haben auch von späteren Auslegern manche sie als später hinzugefügt betrachtet, unter Anderen Stuhlmann (Hiob. Ein religiöses Gedicht etc. Hamb. 1804), Bernstein, früher auch de Wette und zuletzt noch Knobel (a. a. O. u. Theol. Stud. u. Krit. 1842. 2. S. 485—495). Ein besonderes Gewicht hat man theilweise auf den Umstand gelegt, dass im Prolog und Epilog Gott gewöhnlich Jehova genannt, in den Reden aber diese Benennung vermieden wird. Der Grund hierfür aber liegt darin, dass zwar der Dichter selbst ein Hebräer war, er aber weder den Hiob noch dessen Freunde als Israeliten auftreten lässt, sondern als fromme Männer aus anderen Stämmen und zwar im patriarchalischen Zeitalter. Deshalb lässt er sie in ihren Reden sich jener Benennung, welche bei den Israeliten seit Moses als die eigenthümliche Bezeichnung für den alleinigen wahren Gott herrschend geworden war, enthalten, während er selbst, der Israelitische Schriftsteller, sich ihrer gewöhnlich bedient, und nicht bloss wo er im Prolog und Epilog erzählt, sondern auch, wo er in den einleitenden Worten zu den einzelnen Reden Gott zu nennen veranlasst wird, 38, 1; 40, 1. 3. 6; 42, 1. Auch im Prolog selbst, wo Hiob und dessen Frau reden, nennen sie Gott nicht Jehova.

Digitized by Google

sondern Elohim, 1, 5; 2, 9. Anders ist es zwar 1, 21, wo Hiob mehrmals Jehova sagt; aber das ist nur als eine Inconsequenz zu betrachten, die wir uns bei einem Hebräischen Dichter wohl denken können; und so findet sich Jehova in Reden Hiob's auch 12, 9, und nach der ursprünglichen Lesart auch höchst wahrscheinlich 28, 28, gleichfalls nur in Folge einer gewissen Ungenauigkeit der Darstellung. Demnach lässt sich aus dem hier stattfindenden Verhältnisse durchaus nicht auf eine Verschiedenheit der Verfasser schliessen. Schwieriger könnte der Widerspruch erscheinen, welcher stattfindet zwischen 1, 19, wonach alle Söhne Hiob's umkommen, und 19, 17, wo in der Rede Hiob's auch in seiner Leidenszeit seine Söhne als noch gegenwärtig vorausgesetzt erscheinen. Es ist nicht wahrscheinlich, dass an der letzteren Stelle, wie Ewald, Hirzel (Hiob, 1839, 2. Aufl. 1852) u. A. wollen, die Söhne sollten von den Enkeln gemeint sein, es ist vielmehr auch hier eine Ungenauigkeit der Darstellung anzuerkennen. Aber dieses ist hier um so weniger für eine Verschiedenheit des Verfassers beweisend, da 8, 4. 29, 5 offenbar die Erzählung des Prologs von dem über die Söhne gekommenen Verderben vorausgesetzt wird.

Ohne den Prolog würde das ganze Buch nicht wohl zu verstehen sein. Nur im Prolog ist für den Leser auf recht bestimmte Weise bemerklich gemacht — was weder Hiob noch seine Freunde bei ihren Reden wissen — wie das Leiden Hiob's eigentlich anzusehen sei, nämlich als über ihn verhängt, damit seine Frömmigkeit Gelegenheit habe, sich zu bewähren. Dass dieses wirklich die Meinung des Dichters ist, lässt sich auch nach der Wendung 655
der Reden selbst nicht wohl bezweifeln; doch ist es in diesen Reden selbst, auch in den letzten Hiob's und Jehova's, nicht bestimmt hervorgehoben, wie sicher würde geschehen sein, wenn nicht der Verfasser es schon vorher für die Leser dargelegt hätte. Nicht minder gehört der Epilog zu dem Buche, dessen Inhalt ohne denselben für den Leser, zumal den Hebräischen, offenbar etwas Unbefriedigendes haben würde.

§. 267 (290). Ein anderes Urtheil aber ist über die Reden des Elihu (Kpp. 32—37) zu fällen. Diese werden von manchen neueren Kritikern für eine spätere Einschaltung gehalten [1]). Dagegen haben sich zwar Andere wieder entschieden für ihre Ursprünglichkeit erklärt [2]); allein die grösste Wahrscheinlichkeit spricht für die erstere Annahme.

Die Hauptgründe sind folgende:

[1]) So Stuhlmann, Bernstein, de Wette, Eichhorn (4. Aufl.), Ewald, Hirzel, Knobel, Heiligstedt, [Delitzsch, Simson, Kuenen, Nöldeke, Dillmann, Schrader] u. A. Vgl. Bleek, Theol. Stud. u. Krit. 1858. 2. S. 368 ff.

[2]) So Jahn, Bertholdt, Rosenmüller, Stäudlin (Beiträge zur Philos. u. Gesch. der Relig. und Sittenlehre II. S. 132 ff.), Umbreit, Köster (d. B. Hiob u. d. Pred. Salomonis 1831) und besonders Stickel, (d. B. Hiob Leipz. 1842); ferner Herbst, Welte (d. B. Job. Freib. 1849), Hävernick, Hahn (Comm. über d. B. Hiob. Berl. 1850), Schlottmann, Keil [Kosegarten, Räbiger], in gewissem Sinne [Kamphausen], Bunsen [und Budde (Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, Bonn 1876). Die letztere fleissige Monographie ist sehr gründlich besprochen in den Stud. und Krit. 1878 S. 153.]

Digitized by Google

a) Diese Reden treten unverkennbar störend in den Zusammenhang des Buches ein.

So wie es 38, 1 heisst: „Und Jehova antwortete dem Hiob aus dem Wetter und sprach," muss man erwarten, dass unmittelbar Reden Hiob's vorhergehen, worauf diese Zurechtweisung Jehova's sich bezieht; und hier gestaltet sich Alles sehr schön, wenn wir uns dieses in unmittelbarer Verbindung mit der letzten dem fraglichen Abschnitte vorhergehenden Rede Hiob's denken, worin er nahe vor dem Schlusse 31, 35—37, in kecker Zuversicht den sehnsüchtigen Wunsch ausspricht, dass Gott selbst ihm seine Klage vorlegen, ihn wissen lassen möge, wessen er ihn beschuldige. Daran schliesst sich diese Erscheinung Gottes auf eine sehr angemessene Weise an, die durchaus nichts vermissen lässt, während das Dazwischentreten der in vier längere Reden zerfallenden Zurechtweisungen des Elihu etwas sehr Störendes hat.

b) Sehr auffallend ist, dass Elihu und seine Reden im übrigen Buche durchaus nicht berücksichtigt werden.

656 Elihu tritt auf, ohne dass von seinem Kommen die Rede war, während man erwartet, dass dieses ebenso würde erwähnt sein, wie das der drei anderen Freunde Hiob's 2, 11ff., zumal da er sich selbst als Einen bemerklich macht, der schon alle bisherigen Streitreden angehört hatte, der also von Anfang an mit zugegen gewesen war. Noch auffallender ist, dass auch nachher, wie er seine Reden gehalten hat, von ihm gar nicht die Rede ist; weder antwortet Hiob auf seine Reden, wie auf alle vorhergehenden, noch wird er im Epilog mit genannt, wo erzählt wird, wie die drei anderen Freunde wegen ihrer Reden wider Hiob von Jehova zurechtgewiesen seien.

Über den Zweck und Charakter der Reden Elihu's finden sich bei den Vertheidigern ihrer Ursprünglichkeit zwei gerade entgegengesetzte Ansichten. Manche, wie Umbreit, Köster (und so früher Eichhorn) u. A. meinen, der Dichter habe in Elihu einen seichten Schwätzer hinstellen wollen, der sich gewaltig spreize, aber ohne etwas Treffendes vorbringen zu können, den daher Hiob stillschweigend verachte und den auch Jehova keiner besonderen Beachtung würdige. Aber dann würde man nothwendig erwarten, dass die Reden Elihu's auch in sich ganz leer und gehaltlos wären, nur ganz triviale oder falsche Behauptungen enthielten, so dass der Dichter voraussetzen konnte, dass sie vom Leser ohne weiteres in ihrer Nichtigkeit und Verwerflichkeit würden erkannt werden; was aber nach dem, was schon früher bemerkt wurde, keineswegs der Fall ist. Andere — und so noch Stäudlin, Rosenmüller, Stickel, Hävernick, Schlottmann — sehen es umgekehrt so an, dass der Dichter schon in diesen Reden habe die Lösung des Knotens geben und so auf die Erscheinung Jehova's vorbereiten wollen. Diese Ansicht ist nach dem didaktischen Gehalte der Reden jedenfalls natürlicher als die erstere. Unverkennbar will der Verfasser dieser Reden die Gedanken, welche er darin dem Elihu in den Mund legt, als seine eigenen, als religiöse Wahrheiten geltend machen. Auch so aber würden wir durchaus erwarten, dass über ihre Wirkung etwas ausgesagt wäre, über den Eindruck, welchen sie auf Hiob und dessen drei andere Freunde gemacht hätten, und dass im Epilog Jehova über diesen Kämpfer seine Billigung ausgesprochen hätte, wie über die drei anderen seine

Digitized by Google

Missbilligung, dass also der Verfasser irgendwie angedeutet hätte, wie er das Verhältniss Elihu's und seiner Reden zu dem Ganzen und dessen Zwecke gemeint habe.

c) Etwas sehr Auffallendes haben diese Reden in formeller 657
Hinsicht durch das Schwülstige und den ruhmredigen Ton, der darin herrscht; vgl. 32, 8 ff. 18; 36, 3 u. a. Vergleicht man damit den Charakter der anderen Reden des Buches, so könnte man allerdings leicht auf die Vermuthung fallen, dass der Verfasser mit absichtlicher Kunst den Elihu wie einen eitlen, sich spreizenden Thoren hätte darstellen wollen. Da aber eine solche Annahme wegen des didaktischen Gehaltes der Reden nicht zulässig ist, so kann jene formelle Beschaffenheit ihren Grund nur in dem schriftstellerischen Charakter und dem eigenthümlichen Geschmacke des Verfassers derselben haben; so werden wir denn auch hierdurch veranlasst, an einen vom Verfasser des übrigen Buches, der in dieser Beziehung einen viel einfacheren Sinn und gesunderen Geschmack bekundet, verschiedenen Schriftsteller zu denken.

Auch manche andere Differenzen lassen sich anführen, welche, wenn auch an sich nicht entscheidend, doch dazu dienen, dieses zu bestätigen.

Dahin gehört z. B., dass nur Elihu den Hiob mit Namen anredet (33, 1. 31; 37, 14; vgl. 32, 12; 34, 5. 7. 35. 36; 35, 16), dass er den Streitpunkt, worauf seine Rede sich beziehen solle, wiederholt ausdrücklich voranstellt (33, 8—10; 34, 5. 6; 35, 3); dass diese Reden in der Sprache manche öfters wiederkehrende Eigenthümlichkeiten darbieten, namentlich auch einen mehr Chaldaisirenden Charakter, als das übrige Buch. [Dagegen Stickel a. a. O. S. 246.]

Der Zweck des Verfassers dieser Reden ist wiederum kein anderer als ein didaktischer, die Wahrheiten, welche er den Elihu aussprechen lässt über das Verhältniss Gottes zu den Menschen, über die Weise, wie der Mensch von Gott gesandte Leiden ansehen und sich überhaupt gegen Gottes Führungen stellen solle, geltend zu machen, da sie ihm in dem Buche, wie er dasselbe vorfand, nicht gehörig und nachdrücklich genug schienen hervorgehoben zu sein, und er vielleicht besorgte, dass die Weise, wie im Epilog Hiob von Gott gerechtfertigt und dessen Freunde gestraft werden, nachtheilig wirken könnte, wenn nicht den zum Theil sehr anstössigen Behauptungen Hiob's auch ausser der Erscheinung Jehova's noch auf andere Weise begegnet werde, als in den Reden der drei Freunde. Er wollte also in diesen Reden darlegen, wie nach seiner Meinung solche Äusserungen des Unmuthes zurückzu-

Digitized by Google

weisen seien. Mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich aber
658 annehmen, dass bei dieser Einschaltung der Reden Elihu's und durch deren Verfasser auch die Worte am Schlusse des 31. Kp.: „zu Ende sind die Reden Hiob's" hinzugesetzt sind, um die vorhergehenden längeren Reden Hiob's von den hier jetzt eingeschalteten Reden Elihu's zu sondern.

Verschiedene Ausleger [zuletzt in übertriebenem Maasse Studer, Jahrbb. für prot. Theol. 1875. S. 688—723] haben noch einige andere Stücke im Buche als spätere Zusätze geltend machen wollen; so a) Bernstein den Abschnitt 27, 7—28, 28 in der Rede Hiob's; b) Stuhlmann, Bernstein, de Wette die Beschreibung des Krokodils 41, 4—26, Ewald (in Zeller's Theol. Jahrbb. 1843, H. 4, S. 740—751) die Beschreibung des Krokodils und des Nilpferdes, also den ganzen Abschnitt 40, 15—41, 26; doch dieses, das Eine wie das Andere, wie ich glaube, nicht mit gehörigem Grunde. [Ohne weder von Bernstein's noch von Studer's Untersuchung zu wissen, hat der Herausgeber der 4. Aufl. dieses Buches im Sommer 1872 Folgendes über 27, 7—28, 8 niedergeschrieben: a) 27, 7—10. In V. 7. 8 wird gesagt: Gottlos zu sein kann ich nur meinem Feinde wünschen, denn es gibt nichts Trostloseres. Das schlösse sich in dem Falle an 27, 1—6 an, wenn Hiob dort den moralischen Vorsatz ausspräche, er wolle trotz Allem an der Praxis der Frömmigkeit festhalten. Aber V. 6 enthält vielmehr eine kategorische Behauptung: ich bin nicht gottlos; und dazu passt V. 7 nicht. Denn dass man sich die Folgen der Gottlosigkeit nicht schlimm genug vorstellen kann, ist gar kein Beweis dafür, dass man nicht gottlos ist oder gewesen ist. Um nun einen genauen Zusammenhang zwischen V. 6 und 7 herzustellen versucht man aus V. 7 den Sinn zu gewinnen: „(ich bin unschuldig V. 6) meine Ankläger, die das Gegentheil behaupten, mögen sich als im Unrecht befindlich herausstellen"; V. 8 soll sich dann nicht an V. 7, sondern an V. 6 anschliessen und einen Beweis der Unschuld Hiob's erbringen, daraus dass er guter Zuversicht zu Gott sei, wahrend der Frevler in seiner Lage verzweifeln würde. Dies ist aber eine einfache Verdrehung sowohl der Worte V. 7 als auch des Zusammenhangs von V. 7. 8; vgl. dagegen auch die Fortsetzung von V. 7—10 in V. 11—23. Man muss zugeben, dass V. 7 ff. sich nicht logisch aus V. 6 entwickelt, dass vielmehr das צדקתי vom Schreiber des 7. V. in einem anderen Sinne aufgefasst ist als in dem, den es in V. 6 wirklich hat. — b) 27, 11—23. Hiob entwirft hier den Freunden ein Bild von dem endlichen Verderben des Gottlosen, von dem er V. 12 mit Fug sagt: siehe, ihr selbst habt es alle geschaut. Allerdings darin gibt er ihnen nicht Recht, wenn sie die Consequenz ziehen, dass also auch er muthmasslich ein Gottloser sei. Aber mit welchem Grunde? Die blosse äussere Form des Unglücks kann doch unmöglich einen wesentlichen Unterschied begründen, in der Weise z. B., dass vom Schwerte getroffen zu werden Kennzeichen des Gottlosen ist, aber am Aussatz bei lebendigem Leibe zu verfaulen sich wohl mit dem Charakter des Frommen verträgt (gegen Delitzsch). Ein wirklicher Unterschied in der Lage Hiobs und des Frevlers würde nur dann sich herausstellen, wenn der Accent gelegt wäre auf die ungleiche Stimmung, in welche diesen und jenen ihr gleiches Schicksal versetzt. Das

Digitized by Google

scheint allerdings V. 7—10 der Fall, indes V. 11 – 23 ist dieses subjective Moment ganz fallen gelassen, so dass man sieht, es wird nur als nebensächlicher und nicht principiell (gegen die Ansicht der Freunde) einschneidender Zug behandelt. M. a. W., jene persönliche Differenz von den Freunden ist sachlich gar nicht berechtigt; wenn sie im Princip Recht haben, so kann Hiob es ihnen nicht übel nehmen, dass sie auch ihn für einen Gottlosen halten: denn dass er doch noch errettet werden werde — worauf der Verf. von 11—23 offenbar Rücksicht nimmt — können sie bis jetzt nicht wissen. Grundsätzlich geht Hiob hier mit Sack und Pack in Feindes Lager über; zu allem was er bisher verfochten, tritt er in diametralen Gegensatz, gerade in dem Moment, als er die Freunde zum Schweigen gebracht hat. Um so unbegreiflicher, als wirklich aus Schilderungen wie Kp. 21. 24 die volle Überzeugung des Mannes herausspricht und inzwischen die Freunde doch auch nichts beigebracht haben, was ihn daran irre oder wankend hätte machen können; noch grade in 27, 2–6 erklärt Hiob die volle Verantwortlichkeit für seine Worte zu übernehmen, natürlich für die, die er geredet hat, nicht für die, die er noch reden will. Und nichts weniger als ein Fortschritt ist diese Änderung des Standpunktes. Das Resultat ist, dass V. 11—23 nicht vom Dichter des B. Hiob stammt, der nicht also Verrath an der eigenen Sache üben würde. Es fällt damit auch V. 7—10, um so mehr, da V. 7 sich nur dann an V. 6 anschliesst, wenn man letzteren Vers missversteht. — c) 28, 1—28. Für die Feststellung des Zusammenhangs ist eine Vorfrage die nach Begriff und Inhalt der Weisheit, von der hier die Rede ist. Dieselbe beantwortet sich nach V. 24—27. Man braucht sich darnach die Weisheit zwar nicht als bloss kosmologisch vorzustellen; so viel aber zeigt sich, dass sie nicht moralischer, sondern intellectueller (und physischer) Natur ist, ein Wissen (und Können). Wer die Welt ergründen (und sie dadurch beherrschen) will, muss wissen, wie sie gemacht ist: das weiss Gott allein. Nach der üblichen Meinung nun findet zwischen Kp. 27 und Kp. 28 folgender Syllogismus statt: Der Gottlose findet das Glück nicht, denn das Glück hängt von der Weisheit ab, die wahre Weisheit aber wird nur erworben durch Frömmigkeit. Hierin ist jedoch nur die Thesis eine getreue Wiedergabe des Gedankens von Kp. 27, die Begründung entspricht nicht dem wirklichen Inhalte von Kp. 28. Kp. 28 negirt, dass überhaupt ein Mensch, sei er fromm, sei er gottlos, in den Besitz der Erkenntniss kommen könne: es kann also von ihr das Lebensglück nicht abhängen, und dasselbe ist auch gar nicht als ihr Ziel vorgestellt. Im Schlussverse 28, 28 ist ferner durchaus nicht der Gedanke ausgesprochen, dass man durch Gottesfurcht diejenige Weisheit erwerben könne, von der V. 1—27 die Rede war. Die Frömmigkeit ist nicht das Mittel zur Erlangung, sondern das Substitut der Weisheit. Die Weisheit im eigentlichen Sinne, wie sie V. 1—27 gemeint ist, ist nur Gott vorbehalten, dem Menschen aber versagt: ihm ist es Weisheit, dies einzusehen und an die Stelle der ihm unerreichbaren Erkenntniss die Frömmigkeit zu setzen. Die begründende Beziehung, in der Kp. 28 nach dem eröffnenden כי zu Kp. 27 stehen sollte, ist also in dieser Weise nicht aufzuzeigen. Ebensowenig in einer anderen. Nur in dem Falle würde sie sich ergeben, wenn der Gottlose (Kp. 27) als ein Faust beschrieben würde, getrieben von unersättlichem Wissensdurste und kühnstem Erkennensmuthe. Wie die Sachen aber liegen,

Digitized by Google

führt keine Brücke von 27, 23 zu 28, 1 und die Streichung von 27, 7—23 ändert hieran auch nichts.]

§. 268 (291). Hinsichtlich des Ursprunges des Buches kann zunächst kein Zweifel sein, dass es das Werk eines Israeliten, eines Hebräischen Schriftstellers ist.

Nur Wenige haben darüber eine andere Meinung gehegt; so z. B. Herder (Vom Geiste der Ebr. Poesie I, S. 125 ff.) u. K. D. Ilgen (Jobi antiquissimi carminis Hebraici natura atque virtutes. Leipz. 1789), welche den Verfasser für einen Idumäer halten; doch ist das schon als antiquirt zu betrachten, da der Israelitische Ursprung des Buches gegenwärtig wieder allgemein anerkannt ist; s. darüber besonders Bernstein a. a. O. und de Wette, 8. Aufl., §. 354 Anm. a. — Ebenso wenig gegründet ist, wenn Andere es als Übersetzung aus einem fremden Original betrachtet haben, entweder aus dem Arabischen oder aus dem Aramäischen. Für letztere Annahme stützt man sich besonders auf den Zusatz am Ende der LXX: *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου.* Doch ist dort höchst wahrscheinlich unser Hebräisches Buch selbst nur etwas ungenau als Syrisch bezeichnet; sonst würde wenigstens auf diese Angabe durchaus kein Gewicht zu legen, sie als entschieden falsch zu betrachten sein.

Mehr Streit ist über das Zeitalter der Abfassung. Das Buch fällt einerseits in eine spätere Zeit, als die Davidisch-Salomonische, andererseits vor das Babylonische Exil, wahrscheinlich zwischen die Assyrische und Babylonische Wegführung.

Der Talmud legt es dem Moses bei (s. §. 6 Anm.), ebenso auch andere Rabbinen; der Verfasser eines unter Origenes' Namen vorhandenen Commentars (s. darüber Carpzov, Introd. II, 52), Ephraem Syrus und verschiedene spätere christliche Gelehrte, namentlich J. D. Michaelis. Andere nehmen sogar ein vor-Mosaisches Zeitalter an, wie Carpzov, Eichhorn, Jahn, Stuhlmann, Bertholdt. Der Hauptgrund für die Annahme eines so frühen Zeitalters ist der, dass in dem Buche, wie man meint, keine Beziehung auf die Mosaischen Gesetze und Einrichtungen und auf die Israelitische Geschichte sich finde.
659 Aber dieses, so weit es richtig ist, hat seinen Grund in der gewählten schriftstellerischen Einkleidung, weil der Verfasser den Hiob und dessen Gegenredner nicht als Israeliten auftreten lässt, sondern als Fromme und Weise anderer benachbarter Völker, weshalb er diese sich auch der ihm geläufigen Benennung Jehova enthalten lässt. Wie aber der Verfasser schon in dieser Beziehung in den hier mitgetheilten Reden, wie wir gesehen haben, nicht mit voller Consequenz seine Religion und sein Volk verleugnet hat, so auch nicht sein Zeitalter und die Verhältnisse, von denen er umgeben war. So wenn es 12, 17 ff. in einer Rede Hiob's heisst, dass Gott Räthe und Priester gefangen fortführe, Könige in Fesseln lege, Edle und Gewaltthätige ohnmächtig mache, so lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Verfasser solche Beweise der göttlichen Macht bereits in seinem Volke erfahren hatte. Und wenn 15, 18 f. Eliphas sagt, er wolle kundthun, was die Weisen von den Vätern her ausgesprochen hätten, denen allein das Land übergeben war, ohne dass ein Feind in ihre Mitte drang, so lässt sich vermuthen, dass

Digitized by Google

zur Zeit der Abfassung das Vaterland des Schriftstellers schon mehrfach von Feinden überschwemmt worden und theilweise in Besitz behalten war. Vgl. auch 9, 24. Auf eine spätere Zeit zum wenigsten als die Mosaische führen auch Stellen wie 13, 26; 31, 35, wonach es zur Zeit des Verfassers schon muss üblich gewesen sein, Klagen vor Gericht schriftlich anzubringen. Ausserdem erscheint unser Buch dermaassen als das Product vielfältiger anhaltender Reflexion, dass wir dadurch nothwendig veranlasst werden vorauszusetzen, dass im Volke eine umfassendere und mannichfaltigere Schriftstellerei vorausgegangen war, als sich bei den Israeliten mit irgend einiger Wahrscheinlichkeit im Mosaischen Zeitalter oder gar noch früher annehmen lässt. Durch Alles dieses, sowie durch die ganze Sprache des Buches und durch erst später nachweisbare Vorstellungen, wie namentlich die vom Satan, werden wir dazu bestimmt, die Abfassung noch später hinabzurücken, als in das Davidische oder Salomonische Zeitalter, worin es von Luther, Döderlein (Scholia in libros V. T. poet. Halle 1779. 4.), Stäudlin, Rosenmüller, Welte, Hävernick, Hahn, Schlottmann, Keil u. A. gesetzt wird. [Zum Prolog vgl. Sach. 1—8.]

Auf der anderen Seite ist nicht statthaft, mit Anderen — wie schon einige im Talmud genannte Rabbinen, sowie H. v. d. Hardt, Clericus, Bernstein, Gesenius (Gesch. der hebr. Spr. u. Schrift §. 11), Umbreit, [Bunsen, Seinecke] auch de Wette Einl. Ausg. 1—4, Vatke (Bibl. Theologie I. S. 563) — die Abfassung erst in das Babylonische Exil oder gar in das Persische Zeitalter zu setzen. Denn mit grosser Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass Ezechiel das Buch gekannt hat (Ez. 14, 14. 20), und nicht minder, dass Jeremia es vor Augen gehabt und wiederholt nachgeahmt hat, so besonders Jer. 20, 14 ff. (vgl. Hiob 3, 3 ff.) und an einigen anderen Stellen. So scheint 660
auch der letzte Redactor unserer Sprüchwörter, der Verfasser von Kpp. 1—9, mehrmals Stellen nachgeahmt zu haben (s. bei Rosenmüller Schol. p. 35 f.; Heiligstedt p. XXIII). Wir werden daher jedenfalls in eine Zeit vor dem Babylonischen Exil geführt, wahrscheinlich zwischen der Assyrischen und Babylonischen Wegführung; und darin sind im Allgemeinen auch unter den neuesten Auslegern Ewald, Hirzel, de Wette Ausg. 7 u. 6, Stickel, Heiligstedt u. A. einverstanden. [Mit Ewald denken an die erste Hälfte des siebenten Jahrh. v. Chr. Riehm, Dillmann, Stähelin, Schrader[1].]

Später fällt hiernach die Abfassung der Reden Elihu's, vielleicht erst nach dem Babylonischen Exil, welches der Verfasser vielleicht 36, 8[2]) vor Augen gehabt hat.

Was den Ort der Abfassung betrifft, so lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Israelitische

[1]) [Mit Recht bemerkt Kamphausen (3. Aufl. S. 666), dass die Priorität von Hiob 3 vor Jer. 20 unwahrscheinlich sei, und dass Ezechiel nur die Sage von Hiob, aber nicht das Buch H. gekannt zu haben brauche, ebenso wie die Sage von Daniel und nicht das Buch Daniel. Vgl. Schürer's Th. L. Z. 1877 S. 77.]

[2]) [Auf die Möglichkeit der Beziehung von 34, 20a auf 2. Kön. 25, 4 hat Kamphausen Bunsen (Gott in der Geschichte I, S. 293) aufmerksam gemacht.]

Digitized by Google

Verfasser in Palästina gelebt und geschrieben hat, aber wohl nicht in Jerusalem oder dessen Nähe denn da würden wir erwarten, dass ihm auch unbewusst Anspielungen auf diesen Mittelpunkt des Dienstes des wahren lebendigen Gottes würden entschlüpft sein — sondern mehr an der Grenze des Landes, in einer Gegend, wo sich ihm ausser dem Leben in Städten auch das der Nomaden zur Anschauung darbot, vielleicht, wie Stickel [auch Dillmann in seinem Commentar, S. XXIX] meint, im Süd-Osten Palästina's, an der Grenze der Edomiter und Araber. Wenigstens scheint er mit den Sitten und Vorstellungen der Völker des Ostens bekannt gewesen zu sein, aber eben so auch nicht ohne Bekanntschaft mit Ägypten.

Hieraus lässt sich jedoch nicht schliessen, dass das Buch in Ägypten geschrieben sei (so Hitzig, Der Prophet Jesaja. Heidelberg 1833, S. 285), und noch weniger, wie Hirzel annimmt, dass es das Werk eines Jüdischen Exulanten in Ägypten sei, oder, wie Bunsen, bestimmt des Baruch. Vielmehr macht die Art und Weise, wie der Dichter gerade Nilpferd und Krokodil hervorhebt
661 und beschreibt, als ausserordentliche Naturwunder, in denen sich vor allem die Macht und Weisheit Gottes zu erkennen gebe, es wahrscheinlicher, dass er sie nicht gerade von Jugend auf gekannt, sondern sie erst in späteren Jahren und auf kürzere Zeit kennen zu lernen Gelegenheit gehabt hatte.

Was endlich die nähere Veranlassung zur Abfassung betrifft, so suchen mehrere Ausleger, wie Bernstein, de Wette u. A., dieselbe in nationalen Beziehungen.

Der Verfasser, meint man, habe die unglückliche Lage des Israelitischen Volkes in seinen Verhältnissen zu anderen Heidnischen Völkern vor Augen gehabt, so dass er im Ausgange des Buches andeute, wie das Volk, wenn es nur fest im Glauben an Jehova und in Seinem Dienste beharre, durch seinen Gott zuletzt sicher wieder zum Glücke und zu grösserem Glanze, als es früher besass, werde geführt werden. Allein im ganzen Buche finden sich durchaus keine bestimmten Andeutungen, welche zu einer solchen Annahme berechtigen, so wenig als bei der Mehrzahl der Klagepsalmen. Vielmehr ist viel wahrscheinlicher, dass der Verfasser zur Abfassung des Werkes zunächst durch Erscheinungen veranlasst ist, welche sich ihm innerhalb seines Volkes selbst darboten, durch den Anblick von schweren anhaltenden Leiden, welche gerade die frömmsten Diener Jehova's zu erdulden hätten und vielleicht zum Theil er selbst erfahren hatte, so dass er durch seine Dichtung sowohl ungerechte hartherzige Urtheile von Seiten Anderer über den Grund solcher Leiden abzuwehren trachtete, als auch die Leidenden selbst zu ermahnen beabsichtigte, über ihre Trübsal nicht mit Gott zu rechten, sondern sie nur als Prüfung von Seiner Seite zu betrachten und in demüthigem Glauben und Gehorsam gegen Ihn zu beharren, wo Er denn gewiss sie zuletzt wieder segnen und verherrlichen werde.

Digitized by Google

V.

Die Sammlung der Schriften des A. T.

Digitized by Google

Digitized by Google

Der jüdische Kanon.

(3. Aufl. § 292—321. 1. Aufl. S. 662—716.)

§. 269. Der jüdische Kanon umfasst drei Schichten: 1) die fünf Bücher der Thora, 2) die Propheten (אשלמתא Tiber. II, c. 4 fin.), nemlich priores = Josua Richter Samuelis und Könige, und posteriores = Jesaia Jeremia Ezechiel und Dodekapropheton (Act. 3, 24. 7, 42), 3) die Hagiographen = Psalmen Sprüche Hiob, Hoheslied Ruth Klagelieder Prediger Esther, Daniel Esra (incl. Nehemia) und Chronik, wovon die mittleren fünf unter dem Namen der Fünf Megilloth zusammengefasst werden. Die sämmtlichen 24 Bücher (4 Esdr. 14, 44—46) finden sich in der berühmten Stelle b. Baba bathra 14 b. 15 a folgendermassen aufgeführt[1]):

Traditio est misnica: series prophetarum = Josue et Judic., Samuel. et Reg., Jeremias et Ezechiel, Isaias et Duodecim. NB. Osee antecedit quia scriptum est: principium loquendi Domino in Osee. Num vero cum Osee locutus est primo, nonne a Mose usque ad Osee permulti fuere prophetae? Fuit primus quatuor prophetarum, inquit R. Johanan, qui eodem tempore prophetaverunt, sc. Osee Isaias Amos Michaeas. Ergo ponatur Osee in primo loco! Sed quia vaticinium eius scriptum est una cum vaticiniis Haggaei Zachariae et Malachiae, Haggaeus Zacharias et Malachias autem fuerunt ultimi prophetarum, idcirco ipse cum illis recensetur. Attamen scribatur solus et anteponatur! Quia parvus est, cum ceteris aufertur. NB. Isaias antecedit aetate Jeremiae et Ezechieli; ergo anteponatur! Sed quia liber Regum desinit in dirutionem et Jeremias omnis est dirutio et Ezechiel incipit a dirutione et

[1]) Kanon ist ein kirchlicher Terminus, von den griech. Vätern im vierten Jahrh. für diejenigen Bücher aufgebracht, welche in die Sammlung der heiligen Classiker ἐγκρίνονται. Über die jüdischen Namen s. Hottinger Thes. philol. I 2, 3. Surenhus, biblos katallages S. 49. — Über die Ordnung der Bb. s. Herzfeld, Gesch. des V. Israel (Nordh. 1855. 57) II 103, Lagarde Symmicta (Gött. 1876) S. 142, Buxtorf Tiberias I c. 10 (Ausg. von 1665 S. 99—105), Strack in der Ztschr. f. luth. Theol. 1875, S. 605. — Die drei grossen Schichten stehen unverrückbar fest (b. Baba bathra 13 b, von der Mischna an), innerhalb derselben schwankt die Ordnung der Bücher, namentl. bei den Hagiographen, sehr stark.

Digitized by Google

desinit in consolationem et Isaias omnis est consolatio, idcirco conjungimus dirutionem cum dirutione et consolationem cum consolatione. Series Hagiographorum = Ruth et Psalmi et Jobus, et Proverbia Ecclesiastes Canticum et Lamentationes, Daniel et Esther, Esdras et Chronica. Si vero quis Jobum anteponendum ait quoniam aetate Mosis fuit: a calamitate initium non facimus. Sed Ruth item calamitas? At eventus faustus; R. Johanan enim: Quare, inquit, appellata est Ruth? quia ex ea oriundus erat David, qui satiabat (רוה) Deum O. M. hymnis. — Quis autem scripsit libros sacros? Mose scripsit librum suum, sectionem de Bileamo et Jobum. Josue scripsit librum suum et octo versus in lege. Samuel scripsit librum suum, librum Judicum et Ruth. David scripsit librum Psalmorum, per decem venerabiles senes, per Adam. primum, per Melchisedec., per Abrah., per Mosen, per Heman., per Iduthun., per Asaph. et tres filios Core. Jeremias scripsit librum suum, libros Regum et Lamenta. Ezechias et eius socii scripserunt libros quorum signum est ימשק: Isa. Prov. Cant. et Eccles. Viri Synagogae Magnae scripserunt libros קנרג: Ezech. Dodekaproph. Danielem et volumen Esther. Esdras scripsit librum suum et genealogias libri Chronicorum duxit ad sua usque tempora. Quod cum Magistri effato convenit. Quippe Rab Juda se ex Magistro ait audisse, Esdram non ascendisse ex Babylonia ante quam genealogias ad sua usque tempora duxisset; tum demum ascendisse. Quis vero eas finivit? Nehemias filius Helchiae. Vgl. im Folgenden: Josua sei fortgesetzt von Eleazar und Pinehas.

Ebenso geben die Kirchenväter (Eichhorn ⁴ I § 51—55) die zum Kanon der Juden gehörigen Schriften an, nur dass sie 22, bez. 27, statt 24 zählen — was sie vom Kanon der Kirche sagen, gehört nicht hierher. Von besonderer Wichtigkeit ist des Hieronymus Praefatio Regnorum — welche Bücher er zuerst aus dem Urtext übersetzte —, gewöhnlich der Prologus Galeatus genannt:

Viginti et duas esse litteras apud Hebraeos Syrorum quoque et Chaldaeorum lingua testatur quae Hebraeae magna ex parte confinis est, nam et ipsi viginti duo elementa habent eodem sono sed diversis characteribus. Samaritani etiam Pentateuchum Mosi totidem litteris scriptitant, figuris tantum et apicibus discrepantes. Certumque est Ezram scribam legisque doctorem post capta Hierosolyma et instaurationem templi sub Zorobabel alias litteras reperisse quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum characteres fuerint. In libro quoque Numerorum haec eadem supputatio, sub levitarum ac sacerdotum censu, mystice ostenditur. Et nomen Domini tetragrammaton in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum litteris invenimus. Sed et Psalmi XXXVI et CX et CXI et CXVIII et CXXXXIV quanquam diverso scribantur metro tamen eiusdem numeri texuntur alphabeto. Et Hieremiae Lamentationes et oratio eius, Salomonis quoque in fine Proverbia ab eo loco in quo ait: Mulierem fortem quis inveniet — iisdem alphabetis vel incisionibus supputantur. Porro quinque litterae duplices apud eos sunt, caph mem nun pe sade: aliter enim per has scribunt principia

Digitized by Google

medietatesque verborum, aliter fines. Unde et quinque a plerisque libri duplices aestimantur, Samuhel Malachim Dabre-iamin Ezras Hieremias cum Cinoth i. e. Lamentationibus suis. Quomodo igitur viginti duo elementa sunt per quae scribimus Hebraice omne quod loquimur, et eorum initiis vox humana comprehenditur, ita viginti duo volumina supputantur quibus, quasi litteris et exordiis in Dei doctrina, tenera adhuc et lactans viri iusti eruditur infantia. Primus apud eos liber vocatur Bresith, quem nos Genesim dicimus. Secundus Hellesmoth, qui Exodus appellatur. Tertius Vaiecra, i. e. Leviticus. Quartus Vaiedabber, quem Numeros vocamus. Quintus Addabarim, qui Deuteronomium praenotatur. Hi sunt quinque libri Mosi quos proprie Thorath i. e. legem appellant. Secundum Prophetarum ordinem faciunt et incipiunt ab Hiesu filio Nave, qui apud eos Josue ben Nun dicitur. Deinde subtexunt Sophtim i. e. Judicum librum, et in eundem compingunt Ruth quia in diebus iudicum facta narratur historia. Tertius sequitur Samuhel, quem nos Regnorum primum et secundum dicimus. Quartus Malachim i. e. Regum, qui tertio et quarto Regnorum volumine continetur; meliusque multo est Malachim i. e. regum quam Malachoth i. e. regnorum dicere, non enim multa gentium regna describit sed unius Israelitici populi qui tribubus duodecim continetur. Quintus Esaias. Sextus Hieremias. Septimus Hiezecihel. Octavus liber Duodecim Prophetarum, qui apud illos vocatur Thare-asar. Tertius ordo Hagiographa possidet. Et primus liber incipit a Job. Secundus a David, quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt. Tertius est Solomon tres libros habens: Proverbia quae illi parabolas i. e. Masaloth appellant et Ecclesiasten i. e. Accoeleth et Canticum canticorum quem titulo Sir-assirim praenotant. Sextus est Danihel. Septimus Dabre-iamin i. e verba dierum, quod significantius chronicon totius divinae historiae possumus appellare; qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus inscribitur. Octavus Ezras, qui et ipse similiter apud Graecos et Latinos in duos libros divisus est. Nonus Esther. Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo i. e. Mosi quinque, Prophetarum octo, Hagiographorum novem. Quanquam nonnulli Ruth et Cinoth inter Hagiographa scriptitent et libros hos in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscae legis libros vigintiquatuor[1]); quos sub numero vigintiquatuor seniorum Apocalypsis Johannis inducit adorantes agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes — stantibus coram quatuor animalibus oculatis et retro et ante i. e. et in praeteritum et in futurum respicientibus et indefessa voce clamantibus: sanctus sanctus sanctus Dominus Deus omnipotens qui erat et qui est et qui futurus est. Hic prologus scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris quos de Hebraeo vertimus in Latinum convenire potest, ut scire valeamus, quicquid extra hos est inter apocrypha seponendum. Igitur Sapientia quae vulgo Solomonis inscribitur et Hiesu filii Sirach liber et Judith et Tobias et Pastor non sunt in canone.

[1]) Praef. in Danielem: Illud admoneo non haberi Danielem apud Hebraeos inter prophetas, sed inter eos qui Hagiographa conscripserunt. In tres siquidem partes omnis S. S. ab eis dividitur, in Legem in Prophetas et in Hagiographa, i. e. in quinque in octo et undecim libros.

Digitized by Google

Machabaeorum primum librum Hebraicum reperi, secundus Graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest. Etc.

§. 270. Den terminus ad quem für den Abschluss der ganzen Sammlung in allen drei Schichten ergibt das Zeugnis des Josephus in der A. D. ± 100 verfassten Schrift contra Apionem, wo es I 8 also lautet:

Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν, ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως, ἃ τούς τε νόμους περιέχει, καὶ τὴν τῆς ἀνθρωπογονίας παράδοσιν, μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς· οὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγον ἐτῶν. Ἀπὸ δὲ τῆς Μωϋσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις· αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἕκαστα· πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν. Δῆλον δ' ἐστὶν ἔργῳ, πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίοις γράμμασι πεπιστεύκαμεν. Τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος, οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ συμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ Θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.

Da Josephus das B. Esther heilig hält und den dort vorkommenden Ahasverus mit Artaxerxes gleichsetzt Ant. XI 6, 13 (dagegen XI 5, 1 den Arthasastha Esra's und Nehemia's mit Xerxes), so ist es dieses Buch, welches er als die Grenze der Diadoche der Propheten nach unten hin bezeichnet. Da er ferner nicht 24, sondern 22 Bücher zählt, so schliesst er, wie die LXX, Ruth in Richter und Kinoth in Jeremia ein, und da er endlich mit den 4 poetischen und moralischen Schriften nur David und den dreigetheilten Salomo meinen kann, so rechnet er seine 13 Propheten in der Weise heraus, dass er mit den 8 traditionellen im zweiten Theil des Kanons noch 5 aus den Hagiographen verbindet, nemlich Chronik Esra (incl. Nehemia) Esther Hiob Daniel. Vgl. Eichhorn ⁴ I §. 38—50, gegen Movers, loci quidam hist. canonis illustr. (Vratisl. 1842) S. 31.

Nach einer glaubwürdigen wenn auch unbestimmten und fragmentarischen Tradition der Rabbinen sollen die pharisäischen Schriftgelehrten bald nach A. D. 70 definitiv den Umfang des Kanons festgestellt haben. Berichtet wird nur über die re-

Digitized by Google

cipirten, nicht über die excludirten (גנז ἀποκρύπτειν obliterare — vgl. die Geniza Mém. de l'Acad. de St. Petersb. tome XXIV No. 1 S. 57. 71 ff.), zweifelhaften Schriften; doch setzt das eine das andere voraus. Vgl. Delitzsch in der Ztschr. für luth. Theologie 1850 S. 280 ff., Herzfeld a. a. O. II S. 96 ff., Derenbourg, hist. de la Palestine (Paris 1867) S. 295 ff., und bes. Kuenen, Onderzoek III S. 415. Dies ist jedenfalls der Schlussakt der Geschichte des Kanons, obwohl es nicht zu verwundern wäre, wenn noch später in einzelnen vielleicht auch jüdischen Kreisen die Opposition z. B. gegen das Buch Esther festgehalten wurde, wie man das möglicher oder kaum möglicher Weise aus der Omission desselben im Kanon Melito's (Eus. H. E. IV 26) schliessen könnte. Der ganz jüdisch gebildete Bischof Aphraates, im zweiten Viertel des vierten Jahrh., citirt kein einziges Apokryphon und lässt kein einziges kanon. Buch aus.

§. 271. Mit Recht erinnert Kamphausen (3. Aufl. S. 691), die Vorstellung von einer amtlichen Heiligsprechung der kanonischen Bücher stamme aus der Dogmatik, dieselben haben vielmehr ihren Charakter allmählich durch freie Anerkennung erlangt, und hinterher erst sei dann die officielle Approbation — die man sich indessen auch nicht allzu officiell, etwa als durch ein förmliches Concil geschehen, vorstellen darf — hinzugekommen, um den Angriffen auf ihre schon in weiten und massgebenden Kreisen bestehende Geltung ein Ende zu machen. Nicht bloss diese qualitative, sondern auch eine quantitative Restriction ist zu machen. Es kann sich bei jener Schlussrevision des Kanons durch die Schriftgelehrten bloss um die Hagiographen gehandelt haben [1]). Diese sind nemlich zuletzt hinzugetreten und am spätesten abgeschlossen, hier finden sich die jüngsten Schriften, sämmtlich nachexilischer Sammlung

[1]) Nur von solchen ist in der Mischna m. Jadaim 3, 5, m. Eduioth 5, 3, bei Hieron. zu Eccl. 12, 13. 14 und sogar noch in den Aboth des R. Nathan c. 1 die Rede; speziell von den salomonischen Schriften. Besonders aus R. Akiba's Ausspruch „alle Hagiographen seien heilig und das Hohelied sei oberheilig" ersieht man, wo die angefochtenen aber von den Schriftgelehrten hochgeschätzten Bücher zu suchen sind. Wenn auch Ezechiel beanstandet wurde, so war das nicht Behandlung einer offenen, sondern subjectiver Protest gegen eine längst von der Tradition entschiedene Frage; die Nachricht steht übrigens in der Gemara. Sie kann daran nichts ändern, dass Ezechiel damals bereits seit lange seine Stelle unter den Nebiim hatte. Vgl. b. Baba bathra 15a (S. 547) und unten über Philo S. 553.

Digitized by Google

und grösstentheils nachexilischen Ursprungs. Durch ihre Ergebnisse über Daniel, Chronik mit Esra und Nehemia, Ruth und Klagelieder erweist die literarische Kritik in jedem Punkte den traditionellen Werth der dreifachen masorethischen Schichtung und den lediglich subjectiven Charakter der übrigen Eintheilungen, die sich gewöhnlich nach irgend einem sachlichen oder scheinbar chronologischen Principe richten — s. die Übersicht bei Hody, de bibl. text. orig. S. 650[1]). Als Gesetz und Propheten längst fester Kanon waren, waren die Hagiographen noch offen: eine Reihe von Büchern stand auf der Grenze, vor der Thüre; einige kamen hinein, andere nicht, aus Geschmacksgründen der Zeit. Wenigstens ist es für uns schwer zu begreifen, warum man Koheleth aufnahm und Siracides nicht, warum man Baruch ausschloss und Daniel nicht, warum man Esther hoch hielt und 1. Makkab. nicht. Doch wird im Allgemeinen Nöldeke Recht haben zu sagen: Nur solche Bücher durften auf Anerkennung als heilige rechnen, welche sich auf das Alterthum und die Religion Israels bezogen oder einem heiligen Manne der Vorzeit beigelegt wurden; neuere Bücher nur dann, wenn sie der religiösen Auffassung des jüdischen Volkes in ganz besonderer Weise entsprachen. Vgl. Derenbourg I S. 50, Note.

Das älteste Zeugnis für die Existenz einer dritten Schicht heiliger Bücher neben den beiden andern ist der Prolog zum griechischen Sirac., dessen Vf. im 38. Jahre des (zweiten) Euergetes — d. i. 132 vor Chr., s. Dillmann Jahrbb. für D. Theol. 1858 S. 476 f., de Jong, de Psalm. Macc. p. 171—174 — nach Ägypten kam und dort einige Zeit später das Buch seines Grossvaters übersetzte.

Πολλῶν καὶ μεγάλων ἡμῖν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων δεδομένων ὑπὲρ ὧν δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραὴλ παιδείας καὶ σοφίας, καὶ ὡς οὐ μόνον αὐτοὺς τοὺς ἀναγινώσκοντας δέον ἐστὶν ἐπιστήμονας γίνεσθαι ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκτὸς δύνασθαι τοὺς φιλομαθοῦντας χρησίμους εἶναι καὶ λέγοντας καὶ γράφοντας, ὁ πάππος μου Ἰησοῦς, ἐπὶ πλεῖον ἑαυτὸν δοὺς εἰς τε τὴν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων ἀνάγνωσιν καὶ ἐν τούτοις ἱκανὴν ἕξιν περιποιησάμενος, προήχθη καὶ αὐτὸς συγγράψαι

[1]) Dass übrigens nicht bloss in den Übersetzungen, sondern auch in hebr. Hss. die traditionelle Ordnung verbessert wurde, wird man aus der Zahl 22 schliessen dürfen, die wohl von hebr. Juden stammt. Hingegen lässt sich aus der Bezeichnung ספר שפט השפטים gar nichts über den Platz des B. Ruth abnehmen, vgl. Eichhorn[4] I § 53.

Digitized by Google

τι τῶν εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν ἀνηκόντων, ὅπως οἱ φιλομαθεῖς καὶ τούτων ἔνοχοι γενόμενοι πολλῷ μᾶλλον ἐπιπροσθῶσι διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως. Παραχέχλησθε οὖν μετ' εὐνοίας καὶ προσοχῆς τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι καὶ συγγνώμην ἔχειν ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισὶ τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν· οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα. Ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον· ἀναγκαιότατον οὖν ἐθέμην καὶ αὐτός τινα προσενέγκασθαι σπουδὴν καὶ φιλοπονίαν τοῦ μεθερμηνεῦσαι τήνδε τὴν βίβλον, πολλὴν γὰρ ἀγρυπνίαν καὶ ἐπιστήμην προσενεγκάμενος ἐν τῷ διαστήματι τοῦ χρόνου πρὸς τὸ ἐπὶ πέρας ἀγαγόντα τὸ βιβλίον ἐκδόσθαι καὶ τοῖς ἐν τῇ παροικίᾳ βουλομένοις φιλομαθεῖν, προκατασκευαζομένοις τὰ ἤθη ἐν νόμῳ βιοτεύειν.

Man meint wohl, der Umfang der „übrigen väterlichen Bücher" sei in der Zeit von etwa 100 vor — 100 nach Chr. grösser gewesen und hinterher beschränkt worden. Aber der „alexandrinische Kanon", wenn man die griechische Kirchenbibel so nennen darf, würde doch nicht für die eigentlichen, sondern nur für die abgeleiteten Juden gelten und auch nur das beweisen, dass ihnen der Begriff des Kanons noch nicht recht fest sass. Es scheint vielmehr umgekehrt, dass die Schriftgelehrten die Grenze der Hagiographen bei der definitiven Abschliessung derselben mehr erweitert als verengert haben. Bei Philo lässt sich, wenn Hornemann (bei Eichhorn[4] I § 25—34) Recht hat, wohl eine Bekanntschaft mit den Apokryphen erweisen, aber er citirt nie eins derselben, noch weniger allegorisirt er über sie oder beweist seine Sätze aus ihnen. Ebenso aber verhält er sich zu einer Reihe von Hagiographen, nemlich zu den fünf Megilloth und Daniel, sonderbarer Weise auch zu Ezechiel[1]). Dagegen benutzt er Pss. Sprüche Hiob, Esra (incl. Nehemia) und die Chronik. In dem nicht so umfangreichen Neuen Test. werden (abgesehen von Richter und Esra) nicht citirt Hoheslied Prediger Esther, dagegen vielleicht vereinzelt ein Apokryphon. Früh ist namentlich der Psalter recipirt (Sirac. 47, 8 ff. 1. Macc. 7, 17); Lukas (24, 44) nennt das A. T. „das Gesetz die Propheten und die Psalmen". Die Aufnahme des B. Esther wird von der Einbürgerung des

[1]) Nach Hornemann auch zur Chronik, aber wenn nicht die Schrift de congressu quaerendae eruditionis gratia (§ 8. I 525) unecht sein soll, so ist dies ein Irrthum, der aus dem Index Mangey's hätte corrigirt werden können und an Hornemann's Zuverlässigkeit Zweifel erregt.

Digitized by Google

Purimfestes (s. oben S. 297. Kuenen III S. 416) abgehangen haben, welches zur Zeit Jesu schwerlich schon ganz durchgedrungen war. Überhaupt aber scheint der unverhältnismässige Nachdruck, der von dem rabbinischen Judenthum auf die Heiligkeit der fünf Megilloth gelegt wurde, im Gegensatz zu ihrer schlechten Bezeugung in der älteren Zeit, zu beweisen, dass sie erst spät in den Kanon gelangten und darum so besonders accentuirt wurden [1]).

§. 272. Abgesehen von den fünf Megilloth, die in der rabbinischen Zeit an den in die Passah- und Laubhüttenwoche fallenden Sabbathen, am zweiten Pfingsttage, am 9. Ab und am Purimfeste neben den ordentlichen Lektionen verlesen, resp. gelesen wurden (Wähner V § 267), beschränkten sich die synagogalen Lektionen auf die beiden alten Theile des Kanon, dessen gewöhnlicher Name noch im Neuen Testament das Gesetz (oder Moses) und die Propheten ist. Obwohl nach Act. 15, 21 nur *Μωυσῆς ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος*, so ist doch auch schon die Haphthare (= Prophetenlektion) in der apostolischen Zeit feste Sitte Luk. 4, 17. Act. 13, 15; gewiss nicht erst seit den makkabäischen Kriegen, wie Elias Levita vermuthet hat. Der Abschluss der Propheten bestimmt sich darnach, dass Maleachi und Jona noch darin Aufnahme gefunden haben, Esra und Daniel aber nicht. Der Siracide (± 200 vor Chr.) zählt in c. 46—49 nach einander auf: Josua Richter Samuelis Könige Jesaia Jeremia Ezechiel Dodekapropheton; der Vf. des Daniel citirt Jeremia unter „den Schriften" 9, 2.

Dagegen enthält die Stelle Jes. 34, 16 nicht entfernt ein Zeugnis für einen damals schon bestehenden Prophetenkanon; vielmehr heisst es dort von den zu zerstörenden Palästen Edoms: da nistet die Pfeilschlange und legt ihre Eier, brütet sie aus und hält sie in Hut, da sammeln sich die Geier und geben einander Stelldichein; nach ihrer Zahl ruft Jahve sie auf, keiner von ihnen bleibt aus, keiner vermisst den Nebenmann; denn sein Mund der hat sie entboten und sein Hauch der hat sie versammelt.

Es ist sehr natürlich, dass seitdem überhaupt die Pro-

[1]) Die Angabe der Kirchenväter, die Sadducäer haben nur die Thora als Kanon anerkannt, ist wohl eine Verwechslung mit den Samaritern. Das ist freilich richtig, dass die öffentl. Meinung auf diesem Gebiete, nach den makk. Kriegen, von den pharisäischen Schriftgelehrten bestimmt wurde, und dass sie es gewesen sind, welche zuletzt den Kanon (und dessen Text) definitiv feststellten. Die alten Sadducäer kümmerten sich wenig um solche Dinge.

Digitized by Google

pheten zu schreiben begannen, ihrem schriftlichen Worte ein ähnlicher Werth von denen, die daran glauben wollten (Jer. 36, 23), beigelegt wurde wie dem mündlichen; es mag also schon in sehr früher Zeit, schon vor dem Exil, in diesem Sinne eine Anzahl heiliggehaltener Prophetenbücher gegeben haben. Aber dies ist noch keine allgemeine, so zu sagen gesetzliche Anerkennung, und man muss bedenken, dass zu den kanonischen Propheten vor allen Dingen auch Josua Richter Samuelis und Könige gehören. Kanonisch sind die Propheten erst im Gefolge der Thora geworden, von der überhaupt der Begriff des Kanons so sehr ausgeht, dass Thora gar nicht selten als Name des Ganzen gebraucht wird (Wähner I § 6 c und bes. 4. Esdr. 14, 21 vgl. mit 14, 44—46). Als die Samariter, nach vergeblichen Versuchen sich den Juden anzuschliessen, sich ums Jahr 400 als eigene israelitische Religionsgemeinde constituirten, brachten ihnen ihre Organisatoren, vertriebene Hierokraten von Jerusalem, nur den Pentateuch und keine anderen Gemeindeschriften mit.

§. 273. Die eigentliche Entstehung des Kanons fällt hiernach zusammen mit der Einführung des Gesetzes, des heiligen Lesebuchs kat' exochen (= Synagogenrolle Wähner I § 377). Glücklicherweise liegt diese, und diese allein, im vollen Licht der Geschichte. Im 7. Jahre des Königs Artaxerxes Longimanus (458 vor Chr.) zog der Priester Esra, ein Gelehrter bewandert in der Thora Mose's, an der Spitze einer grösseren Schaar eifriger Juden aus Babylonien hinauf nach Jerusalem, wie es heisst mit königlicher Vollmacht zu einer Art Reformation der verfahrenen Zustände der dortigen Gemeinde. Aber erst viele Jahre später, nachdem inzwischen ein Jude und Gesinnungsgenosse Esras, Nehemia, persischer Landpfleger geworden war (445—433), ward das Gesetzbuch, welches jener nach der unechten Urkunde des Königs Artaxerxes 7, 12 gleich Anfangs mitgebracht haben soll, wirklich publicirt und zur Constitution der jüdischen Gemeinde gemacht, im 7. Monat es ist nicht gesagt welchen Jahres. Wir haben über diesen Aktus den Bericht (Neh. 8—10) eines jüngeren Zeitgenossen, des Vf. jenes Geschichtsbuches, woraus der Chronist die Memoiren Esra's und Nehemia's entnommen hat, wie der Vergleich von Esr. 2, 20. 3, 1 mit Neh. 7, 73. 8, 1 lehrt (s. oben S. 268 die Note).

Digitized by Google

Am 1. des 7. Monats ward auf dem Markt vor dem Wasserthor eine allgemeine Versammlung gehalten zu dem Zweck, dass Esra das Buch der Thora Mose's produciren sollte. Der hochangesehene Schriftgelehrte bestieg eine hölzerne Kanzel, je sieben Priester traten ihm zur Rechten und zur Linken an die Seite. Wie er das Buch aufschlug, erhoben sich die Anwesenden und stimmten mit lautem Amen in die Eingangsdoxologie ein. Darauf fing er an vorzulesen, in kleinen Absätzen, welche von einer Anzahl unter der Menge zerstreuter Leviten wiederholt und erklärt wurden. Die Wirkung war, dass ein allgemeines Weinen sich erhob, weil man sich bewusst war bis dahin die Gebote Gottes nicht befolgt zu haben; Nehemia und Esra und die Leviten mussten die Aufregung dämpfen und sagen: der heutige Tag ist Jahve eurem Gott geweiht, trauert nicht und weint nicht, geht hin, esst was fett ist und trinkt was süss ist und gebt denen ab, die nichts mitgebracht haben. Am andren Tage ward die Verlesung „vor den Familienhäuptern" fortgesetzt, und zwar kam ein zeitgemässes Stück an die Reihe, nemlich die Verordnungen von Lev. 23 über die Feste, insbes. über das Laubhüttenfest am 15. Tage des 7. Monats, desjenigen, in dem man sich grade befand. Mit grossem Eifer ging man daran, die „seit den Tagen Josua's ben Nun" unterbliebene Feier nun rite zu rüsten, und mit allgemeiner freudiger Betheiligung beging man sie vom 15.—22. d. M., acht Tage lang (nach Lev. 23, 39 gegen Deut. 16, 13—15). Am 24. aber ward in Sack und Asche ein grosser Busstag gehalten. Mit der Gesetzeslektion begann wiederum die Feier, darauf folgte ein Sündenbekenntnis, das im Namen des Volkes von den Leviten gesprochen wurde und mit der Bitte um Gnade und Erbarmen schloss. Das war die Vorbereitung zu dem Haupt- und Schlussakte, worin die weltlichen und geistlichen Beamten und Ältesten der ganzen Gemeinde sich schriftlich auf das durch Esra veröffentlichte Gesetzbuch verpflichteten. Sie machten sich mit Eid und Fluch verbindlich, zu wandeln in der Thora Gottes, gegeben durch seinen Diener Mose, und zu halten alle Gebote Jahve's und seine Satzungen und Rechte Neh. 10, 30. Besonders hervorgehoben wurden die Bestimmungen des Pentateuchs, welche allgemeine Bedeutung für das ganze Volk haben — der grösste Theil nemlich bezieht sich auf das Ritual und ist an die Priester adressirt — und darunter namentlich diejenigen, welche die Abgaben der Laien an die Priester betreffen, auf denen die Existenz der Hierokratie ruhte Neh. 10, 31—40.

Es ist kein Zweifel, dass das Gesetz Esra's den ganzen Pentateuch umfasste. Aber die Geschichte des Kanons reicht noch höher hinauf; ein Theil des Pentateuchs ward schon früher kanonisch, d. h. zum Gemeindebuch erhoben, nemlich das deuteronomische Gesetz im 18. Jahr Josia's (621 vor Ch.)[1].

[1]) Wenn der Pentateuch als Ganzes erst durch Esra publici iuris wurde, so kann er es nicht schon durch Josia geworden sein. Wendet man ein, der spätere Akt sei einfach eine Wiederholung des früheren gewesen und darum nöthig geworden, weil das Gesetzbuch Josia's durch das Exil in Vergessenheit gerathen, so ignorirt man die 100 Jahre zwischen dem Exil und Esra und weiss andrerseits mehr als der sonst

Digitized by Google

Die Auffindung und Publicirung desselben, sowie die Verpflichtung der Repräsentanten des Volkes darauf, erzählt der Bericht 2. Kön. 22. 23, welcher dem von Neh. 8—10 als Vorstufe parallel geht.

Der königliche Schreiber Saphan empfing von dem Priester Hilkia, mit dem er in geschäftlichen Angelegenheiten zusammenkam, einen im Tempel gemachten Fund, das Buch der Thora, übergab es dem Josia und las es ihm vor. Der Inhalt machte auf den König den grössten Eindruck, und er erhob es in der S. 234 Anm. angegebenen Weise zum Gesetz. Er liess alle Ältesten von Juda und Jerusalem zusammenkommen und zog mit den Männern Judas und den Bewohnern Jerusalems, mit den Priestern und Propheten und allem Volke hoch und niedrig, hinauf zum Hause Jahve's; dort las er der Versammlung alle Worte des Buchs des (einzugehenden) Bundes vor. Der König selbst schloss vor Jahve den Bund ab, d. h. die feierliche (Gen. 15. Jer. 34, 15) Verpflichtung, zu halten alle Worte dieses Buches; darnach trat alles Volk in den Bund (indem sie nemlich zwischen den zerstückelten Opferthieren hindurchgingen). So lesen wir 2. Kön. 23, 1—3; daran schliesst sich weiter der Bericht, wie Josia mit der Durchführung der in dieser Weise von ihm und ganz Juda beschworenen Forderungen des Bundesbuches seinerseits Ernst machte.

Bis dahin war das Wort und die Thora Jahve's mündlich gewesen, aus dem Geist und der Überlieferung den Anlässen gemäss immer neu sich gebärend. Als der frische Quell zu versiegen anfing, wurden die Wasser in eine Cisterne gefasst. Der Bund, d. h. die allgemeine Selbstverpflichtung, auf die im Deuteronomium codificirte Thora (ספר התורה, nicht ספר תורה) ist der entscheidende Schritt, wodurch die Schrift an Stelle der Rede trat und das Volk des Wortes ein „Volk des Buches" wurde. Durch den Kanon unterscheidet sich das Judenthum vom alten Israel, seine Entstehung ist identisch mit der Grün-

wohl unterrichtete Erzähler von Neh. 8—10 und als die betheiligten Zeitgenossen — auch mehr, als wahr ist, denn was das Deut. angeht, so ist es im Exil nicht latent, sondern recht wirksam gewesen, wie z. B. die Überarbeitung der geschichtlichen Bücher und insbes. Esr. 10, 3 (כתורה יעשה) bezeugt. Es ist dem nicht zu entgehen, dass der ganze Pentateuch erst durch Esra zum Bundesbuch geworden ist, das Bundesbuch des Josia also nur im Deuteronomium gesucht werden kann. Es wäre auch nicht praktisch gewesen, wenn der Gesetzgeber dieses Buch, worauf es ihm allein ankam und das jedenfalls ursprünglich selbständig existirte, in der Hülle des übrigen Pentateuchs versteckt veröffentlicht hätte, woraus es nur durch Divination als das eigentlich massgebende Gesetz erkannt werden konnte. Ausserdem erklärt es sich wohl durch allerlei geschichtliche Vermittlungen, wie schliesslich der ganze Pentateuch zu dem Namen Thora kam, aber von vornherein konnte er schwerlich als Sepher hatthora bezeichnet werden, und so viel sich aus den Citaten ersehen lässt, versteht das Buch der Könige darunter überall nur das Deuteronomium. (Vgl. Jahrbb. für D. Theol. 1877. S. 459.)

Digitized by Google

dung der uniformen Cultusgemeinde auf die schriftliche Thora. Beides bedingt einander: ehe nicht eine gewisse kirchliche Einheit vorhanden war, konnte kein Bund auf ein gemeingültiges Buch abgeschlossen werden; aber dies Buch selbst hat dann wiederum auf die weitere Centralisirung und Uniformirung den stärksten Einfluss gehabt. — Kanon bedeutet bei den Juden nichts wie heilige Schrift, und heilige Schrift nichts wie Gesetz. Wesentlich unter diesem Gesichtspunkte sind, zur Ergänzung und Erläuterung, die übrigen h. Bücher mit der Zeit zur Thora hinzugekommen. Die erhaltenen Denkmäler der hebräischen Nationalliteratur zu sammeln — das war den Schriftgelehrten ein unbewusster Zweck. Aber allerdings, da das ganze Alterthum in den Augen der Epigonen zu einer Art heiliger Reliquie geworden war, so mögen in der That alle seine literarischen Denkmäler Aufnahme gefunden haben, soweit dieselben den entsetzlichen Ruin der Nation überdauert hatten und im babylonischen Exil — nach sehr einseitigen Gesichtspunkten — gerettet waren.

§. 274. Nachdem hiemit das Wissbare über die Entstehung des Kanons erschöpft ist, möge zum Schluss noch eine Kritik der darüber verbreiteten Sagen folgen. In älterer Zeit war es allgemeine Annahme, dass die Männer der Grossen Synagoge (אנשי כנסת הגדולה) den Kanon zusammengestellt haben. Inconcussum hactenus, sagt Hottinger Thes. I 2 quaest. 1 (hinter sect. 4), et tam apud Christianos — quibus non pro cerebro fungus est — quam Judaeos anamphisbeton fuit principium, simul et semel Canonem V. T. authoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et viris Synagogae magnae. Indessen ist dies lediglich eine hingeworfene Hypothese des Elias Levita († 1549) in der 3. Vorrede zur Masoreth hammasoreth [1]). Überhaupt aber sind die Männer der grossen Synode nur ein exegetischer Mythus, der allerdings beruht auf einem Berichte, welcher wirklich mit der Entstehung des Kanons zu thun hat, nemlich über die Einführung des Pen-

[1]) Semler's Übersetzung (1772) S. 46 f. Nach b. Baba bathra 15a schrieben die Männer der G. S. nur die Bücher קנדן. Sie werden von Elia Bachur (S. 25 f.) und von der rabbin. Überlieferung überhaupt als Zeitgenossen Esra's angesehen. „Nach der Meinung unserer Lehrer lebten alle Männer der G. S. zugleich und in Einer Generation", sagt R. Azaria, Imre Bina c. 22 Anf.

Digitized by Google

tateuchs in der grossen Versammlung unter Nehemia und Esra Neh. 8—10. Vgl. Kuenen, over de Mannen der Groote Synagoge (Versl. en Meded. der K. Akademie van Wetensch., Afd. Letterkunde 2 Reeks Deel VI. Amst. 1876), eine Abhandlung, die der epochemachenden over de Samenstelling van het Sanhedrin (das. 1866) würdig zur Seite geht.

Sehr nahe mit dieser Sage hängt die andre zusammen, dass Esra die bei der Verbrennung des Tempels durch die Chaldäer untergegangenen heiligen Bücher nach dem Exil wieder hergestellt habe 4. Esdr. 14; vgl. die Citate aus den Kirchenvätern bei Hottinger a. a. O.

Vor seinem Tode wendet sich Esra an den Herrn mit der Frage, was hernach werden solle, wenn er nicht mehr da sei. Qui autem iterum nati fuerint quis commonebit? positum est ergo saeculum in tenebris et qui inhabitant in eo sine lumine, quoniam lex tua incensa est, propter quod nemo scit quae a te facta sunt vel quae incipient opera. Si enim inveni coram te gratiam, immitte in me spiritum sanctum et scribam omne quod factum est in saeculo ab initio, quae erant in lege tua scripta, ut possint homines invenire scientiam et qui voluerint vivere in novissimis vivant. Die Bitte findet Erhörung, Esra, aus einem Becher mit himmlischem Feuer getränkt, diktirt 40 Tage lang fünf Schreibern. Scripti sunt autem per quadraginta dies libri nonaginta quatuor. Et factum est, cum completi essent quadraginta dies, locutus est Altissimus dicens: priora quae scripsisti in palam pone et legant digni et indigni, novissimos autem septuaginta conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo tuo; in his enim est vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen.

Diese ältere Legende ist sichtlich aus der selben Wurzel (Neh. 8—10) entsprossen und ebenso zu beurtheilen wie die jüngere Erweiterung, worin Esra die Arbeit mit den Männern der Grossen Versammlung theilt. Nur ein formeller Unterschied ist es endlich, wenn Nehemia statt Esra als derjenige genannt wird, welcher die heiligen Bücher zusammengestellt habe 2. Macc. 2, 13.

In dem unechten[1]) Briefe der palästinischen Juden 2. Macc. 1, 10b—2, 18, worin sie ihren ägyptischen Brüdern die Feier des Tempelweihfestes am 25. Kislev (= Weihnachten) an's Herz legen, heisst es, in den Aufzeichnungen über Nehemia habe neben anderen völlig haggadischen Nachrichten gestanden, dass derselbe *ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων*, Judas Makkabäus habe dann sein Werk fortgesetzt. Obwohl

[1]) Grimm, kurzg. ex. Handb. zu den Apokr. des A. T. IV S. 22ff. Die *ἀναγραφαὶ* und *ὑπομνηματίσματα κατὰ τὸν Νεεμίαν* sind wohl eine haggadische Erweiterung unseres Nehemia.

Digitized by Google

diese Nachricht älter sein muss als die definitive Feststellung des Gesammtkanons, so ist es doch einigermassen unverständlich, wie man ihr historischen Werth und einen grossen Vorzug vor den anderweitigen Legenden hat einräumen können. Die Wurzel ist auch hier Neh. 8—10.

Alle diese Nachrichten sind ohne wirklich traditionellen Gehalt. Doch entbehren sie insofern nicht des Interesse's, als sie sämmtlich das Bewusstsein von der entscheidenden Bedeutung verrathen, welche die Publicirung des Pentateuchs durch Esra und Nehemia in der Grossen Versammlung Neh. 8—10 auch für die Geschichte des Kanons gehabt hat.

Digitized by Google

VI.

Der Text des Alten Testaments.

Digitized by Google

Digitized by Google

I.

Der Apparat.

(3. Aufl. § 322—366. — 1. Aufl. S. 717—817.)

A. Der hebräische Text.

§. 275. Die jüdischen Bibelhandschriften sind theils Thorarollen, die zum Behuf der synagogalen Vorlesung auf Pergament (ehedem auf Leder) geschrieben werden und ohne Punkte oder anderes Beiwerk das Kethib des Pentateuchs enthalten, theils Codices in Buchform, die das Alte Testament sei es ganz, sei es mehr oder weniger vollständig haben, meist mit Punkten Masora und Thargum, seltener mit rabbinischen Commentaren. Sofern zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt finden sich auch bisweilen (in Süddeutschland) die Haphtaren und regelmässig die Megilla d. i. Esther auf Rollen geschrieben, jedoch rite nicht mit dem Pentateuch zusammen. Die Eintheilung der Hss. in spanische und deutsche scheint von geringem Belang zu sein, älter und wichtiger die in occidentalische, d. h. palästinische (מדינחאי medinchaje für madnechaje) und orientalische d. i. babylonische (מערבאי). So hoch hinauf wie die griechischen Bibelcodices reichen die (in grosser Menge vorhandenen) hebräischen nicht; solche, die aus dem 13. und 12. Jahrhundert stammen, gehören schon zu den frühesten.

Im Mittelalter gab es gewisse Musterhss., nach denen man sich namentlich in der Punktation zu richten pflegte. So der Hilleli, eine Hauptquelle der Masora, wonach zur Zeit R. D. Kimchis die spanischen Juden zu corrigiren pflegten, s. Wolf, Bibl. Hebr. II. S. 289 f., IV 79. Ferner die Hss. der beiden berühmten Punktatoren, des R. Mose ben David ben Naphthali, der am Anfang des 10. Jahrhunderts in Babylonien lebte und von dem sich ein Epigraph erhalten hat, und des Aharon ben Mose ben Ascher, der etwas

Digitized by Google

später in Palästina lebte und die massgebende Autorität für Vokale und Accente geworden ist; s. Harkavy, altjüdische Denkmäler aus der Krim (Mémoires de l'Académie de St. Pétersb. VII e série, tome XXIV, No. 1) S. 57 f., 90 f., 281 f. Den Codex des A. b. M. ben Ascher meint Jacob Sappir (אבן ספיר I Lyk 1866, II Mainz 1874) zu Aleppo wieder aufgefunden zu haben, desgl. einen von dessen Vater punktirten Prophetencodex zu Kahira; der Fund ist noch nicht näher untersucht worden. Übersichten über die noch vorhandenen Hss. bei Le Long, Biblioth. Sacra I Kp. 2, Wolf, B. H. II 293 ff., IV 79 ff. und besonders bei Kennicott und de Rossi. Die letzteren beiden Gelehrten haben eine ungeheure Zahl von Hss. verglichen und die Varianten des Consonantentextes gesammelt, ohne die Punkte zu berücksichtigen: Benj. Kennicott, V. T. Hebraicum, cum variis lectionibus. Oxon. 1776. 80. 2 tom. fol.; Joan. Bern. de Rossi, Variae lectiones V. T. ex immensa mss. editorumque codd. congerie haustae. Parm. 1784—88 4 voll. 4 (supplem. 1798. 4). Die Hss. zählt Kennicott auf in der dissertatio generalis im 2. Bande (Oxon. 1780 — recudi curavit et notas adiecit P. J. Bruns, Brsv. 1783. 8), de Rossi in der clavis collatorum mss. im 1. Bande.

Die Erfurter Bibelcodices sind beschrieben von J. H. Michaelis, de codd. mss. bibliohebraicis maxime Erfurtensibus Halle 1706, und von P. de Lagarde, Symmicta (Göttingen 1877) S. 170 ff.; ein Catalog der sehr umfangreichen Petersburger Sammlung ist von Harkavy und Strack herausgegeben, Petersb. 1875. Von dem die prophetae poster. enthaltenden Petersburger Codex vom J. 916, mit babylonischer Punktation, ist auf Kosten der Russischen Regierung eine photolithographirte Facsimile-Ausgabe erschienen, ed. Herm. Strack, Petropoli 1876[1]). Zu den wichtigsten Hss. in Deutschland gehören der Durlacher Prophetencodex 154 Kenn. vom Jahre 1105, aus dem Lagarde das Thargum edirt hat[2]), der Erfurter Cod. 602 Kenn. (C Lagarde's, Symm. S. 137), der das ganze Alte Testament umfasst, jedoch gegenwärtig einige Lücken hat, die Codices der Propheten und Hagiographen zu Wien (590 Kenn.) und zu Nürnberg (201 Kenn.), der Casseler Cod. 157 Kenn., über den Zunz in der DMZ. 1871. S. 649—651 handelt, der Hamburger Cod. 612 Kenn., über den Wolf B. H. IV 90 f. und Frensdorff, Ochlah-W' ochlah S. XIV nachzusehen sind. Neuerdings wird von einem angeblich im Jahre 856 geschriebenen Cambridger Codex (No. 15 des Schiller-Szinessy'schen Catalogs) und von dem Petersb. Cod. No. B. 19 a viel Aufhebens gemacht. Die Thorarollen sind für die Kritik von untergeordneter Bedeutung. Vgl. die merkwürdige Beschreibung im Aristeasbrief, die unten S. 572 anzuführen ist.

Die Provenienz der Hss. soll leichter zu bestimmen sein als das Alter. Über den Unterschied der spanischen und deutschen Hss. handelte Bruns in der Präfatio zu Kennicott's diss. gen. und de Rossi in den Prolegg. §. XIX; in antiquioribus codicibus hispanis, bemerkt der letztere S. LIX, character vergit ad intermedium. Der Unterschied der in Deutschland üblichen Thamschrift und Welschen Schrift fällt zwar nicht damit zusammen, scheint aber

[1]) Daraus separat: Hosea et Joel proph. ad fid. cod. Babyl. Petropolit. ed. H. Strack. Petropol. 1875 (fol. 179—189).

[2]) D. H. Majus, vita Reuchlini (Durl. 1687) S. 530 ff.

Digitized by Google

parallel zu gehen, s. Eichhorn [4] II 482; Hupfeld, Stud. u. Krit. 1830 S. 278. Die Varianten der Occidentalen und Orientalen waren lange Zeit nur aus gewissen masorethischen Verzeichnissen bekannt, die Hss. enthielten, nach Eichhorn II 554, die Lesarten gemischt. Jetzt scheint es constatirt zu sein, dass die Codices mit babyl. Punktation auch den Consonantentext der Orientalen geben und dass derselbe, entgegen der früheren Annahme, auch im Pentateuch Varianten bietet, von der gleichen höchst untergeordneten Natur wie in den übrigen Büchern. Das Alter der Hss. lässt sich bis jetzt nur durch Subscriptionen sicher bestimmen, die über den Schreiber, Punctator, Masorethen, Corrector und dann weiter über die wechselnden Besitzer Auskunft geben. Dergleichen finden sich sehr häufig, sind aber nicht immer zuverlässig, wenn gleich so plumpe Fälschungen, wie sie der Urheber der Petersburger Sammlung, Abraham Firkowitsch, zur Ehre der Karäer in der Krim verübt hat (Gött. G. A. 1878, 145) einzig in ihrer Art dastehen. Von den objectiven Merkmalen des Alters, die z. B. de Rossi §. XIV aufstellt, scheinen wenige stichhaltig zu sein; insbesondere führt das verwitterte Aussehen, zu dem auch verhältnissmässig junge Hss. in der Geniza (der Rumpelkammer der Synagogen) gelangt sein können, leicht zu Täuschungen. Ob die noch auszubildende Paläographie der mittelalterlichen Quadratschrift zu befriedigenden Resultaten führen wird, muss dahin gestellt bleiben. Von einigen verbreiteten Schreibergewohnheiten hat Leopold Zunz den terminus a quo festgestellt; z. B. zeigt er, dass gewisse Segenssprüche (בנ"לך Jes. 40, 29) erst seit der und der Zeit aufkommen, dass in den Unterschriften das auf חזק ונתחזק reimende יעלה חמור בסולם אשר יעקב אבינו und das sonderbare הסופר לא יזק חלם deutschen (incl. französischen) Abschreibern des 13. und 14. Jahrhunderts angehören; s. zur Gesch. und Literatur (Berlin 1845) S. 207. Über das ביה שמו, die ווי העמודים b. Sanh. 22[a] und andere Eigenheiten, die zwar schon sehr früh aber doch auch erst seit einer absehbaren Zeit sich entwickeln und hauptsächlich in den Thorarollen auftreten, vgl. Strack in der Ztschr. für luth. Theologie 1875 S. 601 ff.; Bodenschatz II 31 ff.; Wolf II 321 ff.

§. 276. Die gedruckten Ausgaben verzeichnet Jac. Le Long, biblioth. sacra (3. Ausg. Paris 1723, 2 Bde fol.; vermehrt und verbessert in der Ausgabe von A. W. Masch, Halle 1778—90, die aber unvollendet blieb). Als die wichtigsten mögen hier genannt werden 1) die Bombergiana in Folio (Venedig 1525/26), das Riesenwerk des R. Jakob ben Chajim, 2) die Mantuana von 1742/44 in Quart, mit dem kritischen Commentar Norzi's, d. h. des R. Jedidia Salomo von Norcia, der vom Herausgeber מנחת שי, vom Verfasser selbst aber (nach der in de Rossi's Prolegg. § XXXVIII excerpirten Vorrede vom J. 1626) גורן פרץ betitelt ist, 3) die Hooghtiana in Oktav, Amst. und Utrecht 1705, die zwar mit den beiden anderen nicht zu vergleichen ist, aber als die Grundlage der modernen Ausgaben angesehen wird.

Digitized by Google

Von den vier Bänden der Bomb. enthält der I. den Pentateuch mit den Thargumen, am Rande die Commentare von Raschi und Aben Esra; der II. die Proph. prior. mit Jonathan, am Rande Raschi, R. David Kimchi, R. Levi b. Gerschom; der III. die Proph. poster. mit Jonathan, am Rande Raschi und zu Jesaia und den Zwölfen Aben Esra; der IV. die Hagiographa mit dem Thargum, am Rande Raschi zu Psalmen Megilloth Esra Chronik, Aben Esra zu Pss. (Sprüchw.) Hiob Megilloth Daniel (Esra), R. David Kimchi zu Pss. und Chronik, R. Levi b. G. zu Sprüchw. und Hiob, Pseudo-Saadia zu Daniel. In allen vier Bänden steht die Masora parva zwischen den Columnen des Mikra und des Thargum, von der Mas. magna ein Theil über und unter den Columnen (marginalis), der Rest alphabetisch geordnet am Schluss der Hagiographa (finalis). Dem ersten Bande sind vorausgeschickt 1) die Einleitung des Herausgebers, 2) ein Verzeichniss der masorethischen Paraschen des A. T., 3) Aben Esra's Vorrede zum Pentateuch. Dem vierten Bande sind angehängt 1) die Masora finalis, 2) eine Abhandlung des Mose han-Nakdan über die Punkte, 3) die Varianten der Orientalen und Occidentalen, 4) die Punktationsdifferenzen zwischen ben Ascher und ben Naphthali. — Die Buxtorf'sche rabbin. Bibel (Basel 1620) soll eine verbesserte Reproduction der Venediger sein, ist jedoch diesem Hauptwerke gegenüber in jedem Betracht secundär, so ein grosser Gelehrter Buxtorf auch war.

Norzi's Commentar ist mit abscheulichen rabbin. Lettern auf noch abscheulicheres Papier gedruckt und, wenigstens in der Originalausgabe[1]), für einen Christen fast unlesbar. Zur Probe mögen hier die Noten zu 1. Sam. 1, 3—9 im Auszuge mitgetheilt werden: פִּנְחָס V. 3 nur hier defectiv, sonst immer plene, so auch im Thargum z. d. St.; das פ mit Maarich oder Galgal, das folgende Schwa mobile. — הרעמה V. 6 mit Dagesch des ר, zur Zierde, nach der Masora und R. D. K. Michlol ע"ב. — למה V. 8 dreimal Milel, das מ mit Segol und ohne Dagesch, Michlol ר"סו. — אחרי אכלה V. 9 Infinitiv mit ה prosth., das א mit Kam. chatuph, das ל mit Kam., das ה ohne Mappik; dies das erste von den Wortpaaren, die mit א und וא beginnen und sonst nicht weiter vorkommen, das Correlat ist ואכלה Gen. 27, 19, s. das in R. D. K.'s Wurzelbuch unter קרב citirte Masorabuch Ochla w' ochla, welches auch Elias Levita als eine Hauptquelle der in der Venediger Bibel gedruckten Masora erwähnt. In b. Kethuboth 65ª gilt אכלה als 3. fem. und שתה als 3. masc. und daraus dass אכלה, aber nicht שתת (= 3. s. f. perf.) geschrieben steht, wird geschlossen, dass man den Weibern keinen Wein zutheilt; nach unrichtiger Aussprache u. s. w.

Der Titel der sehr klar und schön gedruckten Hooghtischen Ausgabe lautet: Biblia Hebraica secundum ultimam editionem Jos. Athiae a Johanne Leusden denuo recognitam recensita atque ad Masoram et correctiores Bombergi Stephani Plantini aliorumque editiones exquisite adornata variisque notis illustrata ab Everardo van der Hooght, V. D. M. — Erwähnenswerth ist ausserdem noch, nicht bloss wegen der vortrefflichen exeget. Anmerkungen,

[1]) Vollständig abgedruckt ist Norzi's Commentar in einer Ausgabe des A. T. Wien 1813—1816, 4., in der Officin von Holzinger.

Digitized by Google

sondern auch wegen der verständigen Vergleichung einiger Codd., die Hallische Bibel von 1720, cura ac studio D. Jo. Heinr. Michaelis.

§. 277. Ein nicht gering zu schätzendes Correctorium der überlieferten Gestalt des jüdischen Kanons ist die Masora, eine Fixirung des richtigen Textes an den nöthigen Stellen durch memoriale Regeln und Wörterverzeichnisse, besonders zum Schutz der selteneren und der Nivellirung ausgesetzten Schreibungen und Punktationen. Die Masora (מסורת Olsh. § 183 d = Überlieferung) kommt in doppelter Form vor. Erstens in Randbemerkungen der Bibelhss. zu den betreffenden Stellen, wie man das z. B. aus dem Lichtdruck des Petersburger Prophetencodex sich anschaulich machen kann. Hier ist wiederum zu unterscheiden zwischen M. parva und magna: die M. parva, neben den Textcolumnen, gibt nur ganz kurze Andeutungen für den Wissenden und führt insonderheit die Stellen, wo die kritisch bemerkenswerthe Schreibung oder Punktation vorkommt, nicht (oder in selteneren Fällen auf eine ganz änigmatische Weise) an, sondern nennt nur ihre Summe; die M. magna, unter und gelegentlich wohl auch über den Textcolumnen, ist ausführlicher und begnügt sich nicht mit der nackten Zahlangabe der Stellen, sondern citirt sie nach Stichworten. Zweitens selbständig in eigenen Werken, die natürlich immer die ausgeführte Masora enthalten, jedoch nicht alle Specialia, sondern nur das auf gewisse umfassendere Regeln zu Bringende. Dergleichen ist das in verschiedener Redaktion erhaltene Buch Ochla weochla (אכלה ואכלה 1. Sam. 1, 9. Gen. 27, 19), dessen Pariser Hs. von Frensdorff herausgegeben (Hannover 1864), die Hallische von Hupfeld (DMZ 1867. 201—220) beschrieben ist. Gesammelt, redigirt und gedruckt ist der seiner Natur nach sehr unbestimmt begrenzte und mannigfach schwankende Stoff zuerst in der Bombergschen Bibel, von R. Jakob Chajim, der sich über seine Arbeit in der auch bei Buxtorf abgedruckten lesenswerthen Vorrede ausspricht. R. Jakob hat — abgesehen von der M. parva, die bei ihm zwischen der hebr. und chald. Columne steht — beide Formen der M. magna, die annotirende und die systematische zusammengesetzt. Denn die M. finalis, die er im 4. Bande am Schluss der Hagiographen gibt, entspricht im Plan den älteren selbständigen Masorawerken; nur ist der Stoff weit umfangreicher (obwohl die allgem. Regeln

Digitized by Google

nicht so vollständig), strenger nach dem Alphabet geordnet und ausserdem so zur M. marginalis in Beziehung gesetzt, dass was dort bereits steht, hier nicht in extenso wiederholt, sondern nur als bereits da und da mitgetheilt citirt wird, wie auch umgekehrt in der M. marginalis häufig auf die vollständigeren Angaben der M. finalis verwiesen zu werden pflegt. Der erste, der nach dem grundlegenden und bewundernswerthen Werke des R. Jakob Chajim an eine vollständige Neuordnung der Masora die Hand zu legen gewagt hat, ist Salomon Frensdorff in Hannover, von dessen Massora Magna 1876 der erste Theil erschienen ist.

Eine vortreffliche Einleitung in die Masora hat Johann Buxtorf, der Alte, geschrieben[1]) unter dem Titel Tiberias (erste Ausg. Basel 1620, letzte Ausg. durch den Enkel Joh. Jacob Buxtorf Basel 1665), das Product einer von keinem Christen und wenigen Juden erreichten Gelehrsamkeit und bewundernswerth einfach. Obgleich sich seine Beschreibung bloss auf die gedruckte Masora der Venediger und Baseler Bibel bezieht, so ist sie doch wohl geeignet, von der Art und dem Inhalt desselben überhaupt einen Begriff zu geben.

Beispielsweise stehe hier seine Interpretation der kleinen und grossen Masora zu Gen. 1, 1—6. Zu V. 1. ברא ° אלהים hat die kl. Mas. ג', zu את ° השמים ° ואת ° הארץ desgl. ג' = drei mal kommen die Worte in dieser Verbindung in der Schrift vor. Zu הארץ bemerkt sie ג'ס'פ' = drei mal so am Ende des Verses (Soph Pasuk). Der Cirkel macht auf das Vorhandensein einer Bemerkung aufmerksam; wenn sich diese auf Ein Wort bezieht, so steht er mitten über demselben, wenn auf zwei, zwischen beiden, wenn auf mehrere, so wird er oben zwischen den einzelnen Wörtern wiederholt. — Die grosse M. zu בראשית hat בראשית ה' ג' מנהון ר"פ וב' במצעו' יהויקים בראשית ממלכת יהויקים בראשית ברא בראשית ממלכו' וסי' בראשית = בראשית ממלכת צדקיה בראשית מלכות צדקיה giebt es fünf, drei davon am Anfang des Verses (Rosch Pasuk) und zwei in der Mitte und die Verse (וסימניהון = notae eorum) sind Gen. 1, 1. Jerem. 26, 1. 26, 24. 28, 1. 49, 34. Ferner ברא אלהים ג' וסי' ..... ואינון באוריו' ב' א' kommt dreimal vor, nemlich Gen. 1, 1. 2, 3. 4, 32, und zwar im Gesetz. Endlich הארץ = הארץ ג' ס"פ ובתריהון והארץ וסי' drei mal am Ende des Verses, mit gleich darauf folgendem והארץ, nemlich Gen. 1, 1. Jes. 24, 4. Hos. 2, 23. Die beiden letzten Bemerkungen finden sich (ohne Stellenangabe)

[1]) Nach dem Vorgange des Elias Levita: מסורת המסורת, zuerst gedruckt Venedig 1539. 4; s. Wolff I 156, 8, 159, 12. C'est celui de tous les Rabbins qui ait été le moins superstitieux, et qui merite le plus d'être lû, sagt R. Simon.

Digitized by Google

auch in der kleinen Masora. Die Sprache der Masorethen ist das palästinische Chaldäisch (חמא, nicht חזא; s. Hos. 2, 6 zu שׂך).

V. 2 zu והארץ hat die kl. M. ח' ר"פ = acht am Anf. des V.; die gleichlautende gr. M. führt die Stellen an Gen. 1, 2. Lev. 25, 23. 26, 43. Deut 11, 11. Jes. 24, 5. Jos. 13, 5. Ezech. 36, 34. Hos. 2, 24. Zu תהו ובהו die kl. M. ב' דס' = zwei, die so verbunden (סמיכין) sind; die gr. M. führt an Gen. 1, 2. Jerem. 4, 23. Zu וחשך die kl. M. ב', die grosse Gen. 1, 2. Hiob 38, 19. Zu פני תהום die kl. M. ב', die grosse Gen. 1, 2. Prov. 8, 24, mit Hinzufügung von ופני תהום ת' vor Hiob 38, 30. Zu ורוח אלהים die kl. M. ח', die grosse ח' כלי וסי' כו' במסר' רבתא = acht mal, in nicht ganz identischen Formen (כלישנא) und die Stellen werden alle angeführt in der Masora finalis (= רבתא schlechthin). Sie stehen dort unter אלהים.

V. 3 zu ויאמר אלהים sagt die kl. M., es komme 25 mal vor; die grosse verweist auf die M. finalis; s. dort אלהים. — V. 4 zu וירא אלהים sagt die kl. M., es komme neun mal in der Thora vor, zu ויבדל, es komme drei mal vor; die grosse M. verweist auch hier auf die finalis (unter אלהים und בדל).

V. 5 zu לָאוֹר die kl. Mas. ז' וסימן צוח סמיא וסכר למפק בליליא וקם בצפרא = sieben mal (kommt לאור mit Kamez vor), das Memoriale ist: es rief der Blinde und hoffte herauszugehen des Nachts und stand auf am Morgen. Ohne die Stellenangabe der grossen M. (resp. ohne Concordanz) wäre man rathlos: ויקרא א' לאור יום Gen. 1, 5, ...לאור וחולכתי עִוְרִים בדרך Jes. 42. 16, נגהּ לאור Jes. 59, 9, יוֹצִיאֵנִי לאור Mich. 7, 9, חשׁך ויצא לאור Hiob. 12, 22, בַּבֹּקֶר משפטו יתן לאור Hiob. 24, 14, יָקוּם רוצח לאור Zephanja 3, 5. Nimmt man die punktirten Stichworte zusammen, so ergibt sich der Chaldäische Satz, das Siman (σημεῖον) der kl. Masora.

V. 6 zu ויאמר אלהים die kl. M. ג' בטעם, drei mal mit diesem Accent. Nemlich mit Zakeph-katon, fügt die grosse M. hinzu und zählt die Stellen auf Gen. 1, 6. 20. 26. Zu וַיְהִי die kl. M. ל"ב = 32 mal, die grosse M. verweist auf die finalis (unter היה). Zu לָמִים die kl. M. ל רפי = weiter nicht raphe; das ל ist eine der häufigsten Abbrev. und bedeutet לית (non extat amplius), raphe ist der Gegensatz zu dagessirt: לָמַיִם, nicht לַמִּים. Vgl. zu V. 10 לִיבָשָׁה die kl. M. ל וחר לְ = nicht weiter mit Pathach (לית בפתח) und einmal Lamed mit Schwa.

Die alphabetische Anordnung der Masora finalis ist nicht besonders klar und übersichtlich, weil die Wahl der Stichworte ziemlich willkürlich ist, besonders für die allgemeinen Regeln, welche bei jedem Buchstaben den concreten Fällen vorausgehen. Unter א steht 1) ein alphabetisches Verzeichniss der literae maiusculae (für dessen Ausführung übrigens auf die M. marginalis verwiesen wird), 2) ein dito der minusculae, 3) desgl. von einmal vorkommenden Wortformen, deren erste mit אא, die zweite mit אב, die dritte mit אג u. s. w. beginnt, 4) Wörtern, in denen das א gegen die Regel lautbar ist, 5) umgekehrt solche, in denen das א gegen die Regel quiescirt (verwiesen auf die M. marg.) — worauf dann noch eine Menge ähnlicher Aufzählungen (wie in

Digitized by Google

Ochla w'ochla) folgen. Darnach kommen die einzelnen Worte an die Reihe (ein Plus über Ochla w'ochla), zuerst die mit אב, dann die mit אג, אד u. s. w. beginnenden. Den Reigen eröffnet ואביו, das neunmal vorkomme, wie in der M. marg. zu der und der Stelle bemerkt sei; dann folgt ולאביו, dann אביהו u. s. w. Frensdorff's Massora magna ist die neu geordnete vervollständigte und corrigirte M. finalis, mit dem Unterschiede, dass sie nicht ewig auf die M. marginalis verweist, sondern selbständig für sich steht und die Stellen alle ausführlich angibt. Die M. marginalis wird aber nur in dem Falle dadurch ersetzt, wenn ein nach Capitel und Vers angeordnetes Register aller Bibelstellen beigefügt wird, wozu die Masora etwas zu bemerken hat. Dann wäre auch der Klage von J. H. Michaelis (Vorr. zur Hallischen Bibel S. 22) Genüge geschehen.

In unseren Handbibeln sind nur sehr dürftige Fragmente der Masora abgedruckt, die man nicht mit der M. parva verwechseln darf, wie das neuere Gelehrte (Böttcher, Lehrb. der hebr. Sprache I. S. 45) zuweilen thun, die nie eine rabbinische Bibel in der Hand gehabt zu haben scheinen.

§. 278. Während die übrigen Bücher des A. T. uns nur von den Juden im Grundtext überliefert sind, ist der Pentateuch, hebräisch, auch bei den Samaritanern aufbewahrt, in der s. g. samaritanischen Schrift, ohne Vokale und Accente, jedoch mit hie und da angewandter diakritischer Linie zur Unterscheidung des seltneren von zwei übereins geschriebenen Wörtern, und mit regelmässigen Interpunktionszeichen, namentlich einem Punkt zur Trennung der Wörter. Es gibt davon jetzt eine Menge mehr oder minder vollständiger, theilweise stark unter sich abweichender Hdss. in europäischen Bibliotheken, wie es scheint die meisten in Buchform, obwohl die Samaritaner zu ihren gottesd. Lektionen sich ebenfalls der Rollen bedienen sollen. Die erste Hds., zugleich das aramäische Thargum der Samaritaner enthaltend, ward durch Pietro de la Valle, den Entdecker der Keilinschriften von Persepolis, nach Europa gebracht und gelangte 1623 in den Besitz der Pariser Oratorianer. Sie ward von Joh. Morinus in der Pariser Polyglotte gedruckt und darnach in der Londoner Polyglotte wiederholt, zugleich mit dem Thargum. Eine aparte Ausgabe bloss des hebräischen Textes, in Quadratschrift umschrieben, hat Benj. Blayney besorgt: Pent. Hebr.-Samaritanus. Oxford 1790 [1]).

[1]) Vgl. J. Morinus, exercitationes eccl. in utrumque Samaritanorum Pent. Paris 1631; Walton im 11. Prolegomenon zur Lond. Polyglotte; Kennicott in der Diss. gen. zu den Codd. 61—66. 127; Eichhorn II § 378 f.; DMZ 1860 S. 628 1864, S. 582 ff., 1867 S. 288; Harkavy in der Russ.

Digitized by Google

B. Die griechischen (und lateinischen) Versionen.

§. 279. Sehr wichtige Textzeugen sind die alten Versionen. Unter ihnen nehmen die griechischen den ersten Platz ein, und diesen wiederum geht voran die uns vollständig erhaltene Septuaginta (*οἱ ὁ*, LXX). Sie ist sicher zu Alexandria, innerhalb der dortigen Judenschaft, entstanden, nicht auf einmal, sondern in allmählichen Absätzen, seit dem Anfang des dritten vorchristl. Jahrhunderts. Der älteste Theil, der Pentateuch, lehnt sich vielleicht an die bereits übliche mündliche Übersetzung des Gesetzes bei den Lektionen der Synagoge an, aber schriftlich fixirt ist er wohl nicht zunächst aus Rücksicht auf das — dafür kaum dringend vorhandene — Bedürfnis der jüdischen Gemeinde, sondern nach glaubhafter Tradition auf Anregung des literarischen Eifers eines der ersten Ptolemäer.

Von der Übersetzung des Pentateuchs (Jos. Ant. praef. §. 3) erzählt der pseudepigraphe Brief des Aristeas (Aristäus), eines Hofmannes des Ptolemäus II Philadelphus (284—287), an seinen Bruder Philokrates, zuerst edirt von Simon Schard, Frankf. 1610, abgedruckt im 2. Bd. von Havercamps Josephus, neu herausgegeben von M. Schmidt in Merx' Archiv I. 3. 1868, s. Giac. Lumbroso in den Akten der Turiner Akademie 1869: Dell' uso delle iscrizioni e dei papiri per la critica del testo di Aristea — dessen Urtheil über Schmidt anderswo dahin ausgesprochen wird: la critique basée uniquement sur la collation des manuscrits et l'étude exclusive du texte, n'est plus suffisante pour cette lettre si méprisée; vgl. Recherches S. 351 ff. Demetrius Phalereus schlägt dem Ptolemäus vor, das Gesetzbuch der Juden für die alex. Bibliothek, deren Vorstand er ist, ins Griechische übersetzen zu lassen. Da der König darauf eingeht und bereits dem Hohenpriester von Jerusalem — Palästina gehörte damals zu Ägypten — die nöthigen Befehle zugehen lassen will, so hält Aristeas die Gelegenheit für günstig, die Bitte vorzutragen, dass alle die jüdischen Sklaven in Ägypten freigegeben werden möchten, die einst unter Ptolemäus I. in Kriegsgefangenschaft gerathen seien. Die Bitte wird bewilligt, durch ein (urkundlich mitgetheiltes) Dekret die Freilassung angeordnet und den Eigenthümern eine reichliche Entschädigung aus dem königlichen Schatze angewiesen. Nachdem Demetrius dann noch seinen Antrag in einer (urkundlich mitgetheilten) Eingabe formulirt hat, schickt der König seinen Leibwächter Andreas und den Aristeas mit reichen Geschenken und einem Briefe an den Hohenpriester Eleazar ab und ersucht den letzteren, unter Berufung

Revue 1874 S. 74 ff. u. bei J. W. Nutt, fragments of a Samaritan Targum (London 1874) S. 153 ff.; Brüll, der sam. Targum 1. Anhang (1875) S. 1 ff. 2. Anh. (1876) S. 35 ff.

Digitized by Google

auf seine den Juden erwiesenen Wohlthaten, ihm alte würdige und kundige Männer je sechs aus jedem Stamme, auszuwählen und zum Zweck der Übersetzung nach Alexandria zu senden. Eleazar, dessen Antwortschreiben ebenso wie der Brief des Königs wörtlich beigefügt wird, bedankt sich für die Geschenke, schickt die gewünschten 72 Männer und bittet um sichere Heimsendung derselben. Es wird angegeben, wie sie geheissen haben und wie sorgfältig sie ausgewählt seien; die Geschenke des Königs werden ausführlich beschrieben, desgl. die Stadt Jerusalem, insbesondere der Tempel und der Gottesdienst daselbst; auch eine Discussion der ägyptischen Gesandten mit Eleazar über den Sinn der mosaischen Speisegebote wird angeschlossen. Dann folgt die Abreise von Jerusalem und die Ankunft in Alexandria, die gerade auf den Jahrestag einer glücklichen Seeschlacht gegen Antigonus fällt. Der König lässt sich die Dolmetscher vorstellen, bewundert die kostbare, mit goldenen Buchstaben geschriebene Gesetzesrolle, die sie mitgebracht haben (*ταῖς διαφόροις διφθέραις, ἐν αἷς ἡ νομοθεσία γεγραμμένη χρυσογραφίᾳ τοῖς Ἰουδαϊκοῖς γράμμασι, θαυμασίως εἰργασμένου τοῦ ὑμένος καὶ τῆς πρὸς ἄλληλα συμβολῆς ἀνεπαισθήτως κατεσκευασμένης*, vgl. im folgenden Satz *ὡς δ' ἀπεκάλυψαν τὰ τῶν ἐνειλημάτων καὶ τοὺς ὑμένας ἀνείλιξαν*), und verneigt sich etwa siebenmal davor. Während einer siebentägigen Bewirthung legt er sodann den 72 Männern 72 Fragen vor, die sie alle sehr treffend beantworten, so dass der König sie höchst gnädig mit reichen Schätzen entlässt. Sie werden nun von Demetrius über den sieben Stadien langen Damm nach der Insel (Pharus) geführt und gehen dort in schönster Einsamkeit, an die Arbeit. *Οἱ δ' ἐπετέλουν ἕκαστα σύμφωνα ποιοῦντες πρὸς ἑαυτοὺς ταῖς ἀντιβολαῖς· τὸ δ' ἐκ τῆς συμφωνίας γινόμενον πρεπόντως ἀναγραφὴς οὕτως ἐτύγχανε παρὰ τοῦ Δημητρίου.* In 72 Tagen ist die Übersetzung fertig, sie wird der jüdischen Gemeinde von Alexandrien vorgelesen, von derselben mit grossem Beifall aufgenommen und, nachdem eine Abschrift gestattet, officiell recipirt, indem auf alle Änderungen der Fluch gelegt wird. Der König, erfreut über das gelungene Werk, wundert sich, dass das Gesetz bisher ganz unbekannt geblieben sei — was ihm mit den bösen Erfahrungen der Schriftstellen erklärt wird, die wie der Historiker Theopompus und der Tragödiendichter Theodektes etwas davon in profanen Werken mitgetheilt hätten. Nochmals beschenkt werden die Übersetzer in ihre Heimath zurückgesandt und nehmen auch für den Hohenpriester wiederum königliche Gaben mit.

Der allgemeine Eindruck des dem Philo und Josephus bekannten[1]) Briefes, den ein Referat nicht wiedergeben kann, erklärt ihn aufs bestimmteste für ein Falsifikat. Da Aristeas selbst als Nichtjude vorgeführt wird, sagt Hitzig mit Recht (Gesch. des V. J. S. 340, unter Verweisung auf Antiq. XII 2, 2), so ist sein angeblicher Brief, welchen ein Jude verfasst hat, offenbar erdichtet. Weniger überzeugend und nur theilweise stichhaltig sind die einzelnen Ver-

[1]) Philo de vita Moys. II. §. 5—7, Joseph. Ant. XII. 2. Spätere Ausschmückungen bei den Kirchenvätern und den Thalmudisten. Hebr. Übersetzung im Meor Enaim des Azaria de Rossi unter dem Titel: הדרת זקנים. Vgl. Wähner I. §. 248.

Digitized by Google

stösse gegen Historie und Chronologie, welche Joseph Scaliger (animadvv. in Euseb. Chron.: unter MDCCXXXIV) und sodann in unsäglicher Breite Humphr. Hody (de Bibliorum textibus originalibus Oxon. 1705) gegen die Echtheit vorgebracht haben. Im Ganzen war der Falsator ein kundiger Mann, der am Hofe zu Alexandria und im Tempel von Jerusalem recht gut Bescheid wusste, s. G. Lumbroso, Dr. en Droit, Recherches sur l'économie politique de l'Egypte sous les Lagides (Turin 1870)[1]. Es ist darum auch wohl nicht anzunehmen, dass er über den Ursprung des griechischen Pentateuchs Behauptungen aufgestellt hat, die dem, was man in der alexandrinischen Judenschaft darüber wusste und sagte, ins Gesicht schlugen; er wird tendenziös ausgeschmückt, aber dabei traditionelle Daten benützt haben. Unwillkürlich hat man immer als solche angenommen, dass die Übersetzung zu Alexandria entstanden, dass mit dem Gesetz der Anfang gemacht und dass dies zur Zeit des Ptolemäus II. geschehen sei. Man kann aber, auf Grund der Fragmente des Aristobulus, noch beträchtlich weiter gehen.

Aristobulus von Alexandria, der älteste jüdische Philosoph, hat dem König Ptolemäus Philometor (180—145) eine Schrift (*ἱερῶν νόμων ἑρμηνεία*) dedicirt, woraus u. a. folgendes Stück erhalten ist[2]). *Ἀριστόβουλος*, sagt Clemens Al. Strom. I S. 342 Sylb. (Eus. praep. ev. IX. 6. p. 410f.), *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς τὸν Φιλομήτορα κατὰ λέξιν γράφει· Κατηκολούθηκε δὲ καὶ ὁ Πλάτων τῇ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ καὶ φανερός ἐστι περιειργασμένος ἕκαστα τῶν ἐν αὐτῇ λεγομένων. Διηρμήνευται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως, τά τε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν Ἑβραίων ἡμετέρων δὲ πολιτῶν, καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια, καὶ κράτησις τῆς χώρας, καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις· ὥστε εὔδηλον εἶναι τὸν προειρημένον φιλόσοφον εἰληφέναι πολλά· γέγονε γὰρ πολυμαθής, καθὼς καὶ Πυθαγόρας, πολλὰ τῶν παρ' ἡμῖν μετενέγκας εἰς τὴν ἑαυτοῦ δογματοποιίαν κατεχώρισεν. Ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία*, lautet der bei Eusebius, praep. evang. XIII 12 p. 663f., erhaltene folgende Satz, *τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.* Die Angabe, dass der bekannten vollständigen eine ältere nicht vollständige Diermeneusis des Gesetzes (also wohl keine eigentl. Übersetzung, sondern irgendwelche poetische oder frei-prosaische Wiedergabe) vorhergegangen sei, hat den Zweck, einen naheliegenden Einwand gegen die Möglichkeit der be-

[1]) Der Artikel von Cobet im Hermes logios von 1866, der den Bericht von Anfang bis zu Ende für Fabel erklärt, ist mir unzugänglich. „Il n'est pas un titre de cour, une institution, une loi, une magistrature, une charge, un terme technique, une formule, un tour de langue remarquable dans cette lettre, il n'est pas un témoignage d'Aristée, concernant l'histoire civile de l'époque, qui ne se trouve enregistré dans les papyrus ou les inscriptions et confirmé par eux" — sagt Lumbroso S. XIII.

[2]) L. C. Valckenaerii diatribe de Aristobulo, Lugd. Bat. 1806, abgedruckt hinter Band 4 der Gaisford'schen Ausgabe der praep. evang. — Zeller [2] III. 2. S. 219.

Digitized by Google

haupteten Benutzung des Gesetzes durch Plato und Pythagoras abzuschneiden; sie interessirt uns nur insofern, als sie eine feste Tradition über das Alter der LXX (d. h. des Pentateuchs) supponirt, von der aus jener Einwand vorauszusehen war und der zu widersprechen nicht anging. Beiläufig wird der Inhalt dieser Tradition, als eine bekannte und ausgemachte Sache erwähnt: die LXX sei übertragen unter Philadelphus, der viel Interesse dafür gezeigt habe, und Demetrius habe die Sache in Gang gebracht. Zu der Annahme, dass Aristobulus dies aus dem Aristeasbriefe geschöpft hätte, besteht keine Nöthigung und kein Recht; die Sache erscheint bei ihm ganz simpel, ohne den wunderbaren Apparat des Pseudepigraphon, namentlich ohne die charakteristische Tendenz, der Übersetzung von vornherein officiell-jüdische Autorität und die Approbation der kirchlichen Behörden zu sichern. Vielmehr ist es einfach im 2. vorchr. Jahrh. allgemein zu Alexandrien gesagt und geglaubt worden, dass die griechische Übersetzung des Pentateuchs auf Anregung und Betreiben des Ptolemäus II und des Demetrius Phal. niedergeschrieben sei; und der Aristeasbrief folgt in diesem Stücke einer echten und glaubhaften Tradition[1]).

[1]) Hody hat die Fragmente des Aristobulus für gefälscht erklärt, weil ihm das Zeugniss derselben unbequem war. Allerdings bringt er auch objective Gründe dagegen vor, unter allerhand futilen (Frankel, Vorstudien zur Sept. (1841) S. 18 f.) einen von Belang, den er von Scaliger a. a. O. entlehnt hat. Hermippus Callimachius, ein Schriftsteller z. Z. des dritten und vierten Ptolemäus, hat nach Diog. L. V. 78 (Müller, Frgm. H. G. III S. 47) berichtet, Demetrius Phal. *μετὰ τὸν Κασάνδρου θάνατον φοβηθέντα Ἀντίγονον παρὰ Πτολεμαῖον ἐλθεῖν τὸν Σωτῆρα· κἀκεῖ χρόνον ἱκανὸν διατρίβοντα συμβουλεύειν τῷ Πτολεμαίῳ πρὸς τοῖς ἄλλοις καὶ τὴν βασιλείαν τοῖς ἐξ Εὐρυδίκης περιθεῖναι παισί. Τοῦ δὲ οὐ πεισθέντος, ἀλλὰ παραδόντος τὸ διάδημα τῷ ἐκ Βερενίκης, μετὰ τὴν ἐκείνου τελευτὴν ἀξιωθῆναι πρὸς τούτου παραφυλάττεσθαι ἐν τῇ χώρᾳ μέχρι τι δόξει περὶ αὐτοῦ. Ἐνταῦθα ἀθυμότερον διῆγε καί πως ὑπνώττων ὑπ' ἀσπίδος τὴν χεῖρα δηχθεὶς τὸν βίον μεθῆκε. Καὶ θάπτεται ἐν τῷ Βουσιρίτῃ νομῷ πλησίον Διοσπόλεως.* Das Positive hieran ist nur, dass Demetrius bei dem zweiten Ptol. in Ungnade gefallen ist, weil er ehedem gegen dessen Succession intriguirt habe; s. Valckenaer a. a. O. S. 53. 54. Wahr braucht diese Beschuldigung nicht zu sein, sie kann ebenso gut Verleumdung eines Kämmerlings oder einer Kurtisane sein, die von dem Könige geglaubt wurde. Jedenfalls ist Demetrius selber ahnungslos gewesen, dass Ptol. II um die Sache wisse; denn sonst wäre er bei dem Regierungswechsel nicht in Alexandrien geblieben, sondern geflohen — ebenso wie früher nach dem Tode Kassanders; ahnungslos ist aber in diesem Falle fast nothwendig gleichbedeutend mit schuldlos. Wenn nun der Pragmatismus, der die Beschuldigung in Schuld objectivirt und dadurch spätere Vorgänge antedatirt, dem Schriftsteller angehört, so besteht keine Nöthigung anzunehmen, dass die Verbannung des Dem. alsbald nach dem Tode des ersten Ptol. erfolgt sei, und damit fällt der Widerspruch fort gegen die Angabe Aristobuls, wonach Dem. auch noch am Hofe des zweiten Ptol. seine Stellung eine Zeit lang behauptet haben muss. Wäre jedoch diese Angabe wirklich ein Irrthum, so würde derselbe sich auf die Verwechslung von Vater und Sohn beschränken und in keinem Falle ausreichen, die Unechtheit der Fragmente zu erweisen. Dass Demetrius Bibliothekar gewesen sei, sagt nur Aristeas. Wenn übrigens Aristobulus bei Eusebius nicht mit unter den aus Alexander Polyhistor excerpirten Juden steht, so fällt das nicht auf, weil er Philosoph war.

Digitized by Google

Dass der literarische Eifer des Hellenismus und nicht das gottesdienstliche Bedürfnis der jüdischen Gemeinde den nächsten Anstoss zur Niederschreibung des griechischen Pentateuchs gegeben haben soll, ist bei weitem nicht so verkehrt, als manche Gelehrte glauben machen wollen. Für die Synagoge wäre die mündliche Dolmetschung der hebräischen Lektion ausreichend gewesen. Wie in Palästina der verlesene Text mündlich in die aramäische Landessprache übertragen ward und es sogar in älterer Zeit verboten war, die daraus im Laufe der Zeit sich ausbildende Tradition schriftlich zu fixiren, so wird auch in Ägypten die mündliche Hermeneusis im Gottesdienste das erste und nächstliegende gewesen sein. Es bedurfte eines besonderen Antriebes darüber hinauszugehen; nur die Schrift sollte geschrieben werden; eine Codificirung ihres Inhalts in einer andern als der heiligen Form kostete dem richtigen Juden Überwindung und galt fast als Profanation, wie man das sogar noch aus dem Aristeasbrief (Theodektes und Theopompus) herausfühlen kann. Wenn es in Alexandria dennoch so ungemein früh zu einer schriftlichen Übersetzung des heiligen Lesebuchs kam, so ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, sondern im Gegentheil höchst wahrscheinlich, dass eine äussere Anregung darauf eingewirkt hat.

Der rein jüdische Charakter des Werks versteht sich unter allen Umständen von selbst. Nur Juden konnten die Übersetzer sein, und in Ermangelung aller wissenschaftlichen Hülfsmittel wie Grammatik und Lexikon, waren sie lediglich auf die lebendige Tradition angewiesen, die wohl schon für manchen wichtigen Begriff einen festen griechischen Terminus geprägt hatte. Mit Leichtigkeit erklärt sich daraus weiter, dass während die Übersetzung den Hellenen, denen sie barbarisch und unverständlich erscheinen musste, unbekannt blieb (Hody S. 107), sie bei den Juden schnellen Eingang fand. Zunächst wird sie sich im Privatgebrauch eingebürgert haben und von da aus auch in die gottesdienstliche Vorlesung eingedrungen sein. Das ist ohne Zweifel eine ganz unrichtige, das Judenthum und die Art seiner Literatur verkennende Vorstellung, als sei die LXX von vornherein zu öffentlichen Zwecken verfasst und als ein von den kirchlichen Behörden autorisirtes Werk ans Licht getreten. Der Aristeasbrief sagt allerdings, dass das Gesetz unter Verantwortlichkeit des Hohenpriesters von 72 durch ihn auserlesenen Männern, und zwar wohlgemerkt Palästinern, übersetzt und darnach auf der Stelle von der alexandrinischen Gemeinde approbirt und recipirt sei; aber diese Hervorhebung des officiellen und beinah inspirirten Charakters, worauf, sehr im Gegensatz zu der unbefangenen Kritik des Prologs zum Siraciden, der interessirteste Nachdruck gelegt wird, ist eben die Tendenz und der Zweck der Fälschung, während die Thatsache, dass die Übersetzung in Alexandria und auf Anregung

Digitized by Google

eines hellenischen Literaten gemacht ist, keineswegs besonders betont wird, sondern als gegeben erscheint.

Weder für noch gegen die Nachricht des Aristobulus und des Pseudo-Aristeas spricht endlich der Umstand, dass, wie es scheint, schon am griechischen Pentateuch mehrere Hände thätig gewesen sind. Ewald, in einer Vorlesung vom Jahre 1864, bezog hierauf den Namen Septuaginta, und das wenigstens ist wohl gewiss, dass derselbe nicht erst aus der Erzählung des Aristeas geflossen ist, sondern von dieser vorausgesetzt und nach Kräften benutzt wird, Gesch. des V. J. [3] IV 326. Positivere Argumente hat Z. Frankel vorzubringen gesucht in dem Vortrage über die Zeit der frühesten Übersetzer des A. T. (Verhh. der ersten Orientalistenvers. in Dresden, Lpz. 1845) und in dem Buche über den Einfluss der paläst. Exegese auf die alex. Hermeneutik (Leipz. 1851) S. 110 ff. Indessen hat er nach Popper (der bibl. Bericht über die Stiftsh. S. 124 ff., 165 ff.) nur das erwiesen, dass einige Stücke, die erst sehr spät im Grundtexte nachgetragen sind, nicht zu der ursprünglichen LXX gehören und dass darum die Capitel Exod. 36 ff. Num. 4 in anderer Manier übertragen sind als die Umgebung; vgl. die Jahrbb. für D. Th. 1877. S. 419. Die Sache ist einer eingehenden Untersuchung bedürftig und werth.

§. 280. Der Übertragung des Gesetzes muss die der Propheten und einiger Hagiographa recht bald gefolgt sein. Directe Nachrichten darüber wann das geschehen gibt es nicht; aus dem S. 552 f. mitgetheilten Prolog zum Siracides geht hervor, dass zwar ums J. 130 vor Chr. *ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* längst griechisch gelesen zu werden pflegten, dass aber doch noch ein gewisser Fluss im Übersetzen war und keine Rede von übertriebener Werthschätzung der früheren Leistungen. Die von Alexander Polyhistor (± 80 vor Chr.) excerpirten ältesten jüdisch-griechischen Literaten, von denen Eusebius im 9. Buche der Präp. ev. Fragmente aufbewahrt hat, scheinen alle schon die LXX benutzt zu haben. Ganz unzweideutig soll Aristeas, der Vf. eines Werkes *περὶ Ἰουδαίων*, den griechischen Hiob gelesen haben: mit voller Sicherheit würde daraus hervorgehen, dass dann die Propheten längst übersetzt waren. Die Zeitangabe des Epilogs zu Esther ist unklar.

Die Fragmente des Eupolemus Artapanus Demetrius Aristeas Philo und Theodotus finden sich zusammengestellt bei Müller, Frgm. H. G. III. S. 211 bis 230; die von Ezechiels *ἐξαγωγή* (aus Präp. ev. IX 28) stehen hinter Didot's Euripides. *Ἀριστέας δέ φησι ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων τὸν Ἡσαῦ γήμαντα Βασσάραν ἐν Ἐδὼμ γεννῆσαι Ἰώβ· κατοικεῖν δὲ τοῦτον ἐν τῇ Αὐσίτιδι χώρᾳ ἐπὶ τοῖς ὅροις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας* — damit vgl. den Schluss des griech. Hiob *ἐν μὲν γῇ κατοικῶν τῇ Αὐσίτιδι ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς Ἰδουμαίας καὶ Ἀραβίας*: wenn aber dieser ein späterer Anhang ist, so entsteht die Prioritätsfrage. Überh. s. Freudenthal, Hellenistische Studien 1874. 1875.

Digitized by Google

Popper, S. 167 f., findet wahrscheinlich, dass diese ganze Art von Literatur erst auf Grund der LXX erwachsen sei; vgl. Ewald, Gesch. des V. J.² I 379. Die Unterschrift des B. Esther lautet: *Ἔτους τετάρτου βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας εἰσήνεγκε Δοσίθεος, ὃς ἔφη εἶναι ἱερεὺς καὶ Λευίτης, καὶ Πτολεμαῖος ὁ υἱὸς αὐτοῦ τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραὶ ἣν ἔφασαν εἶναι καὶ ἡρμηνευκέναι Ἀνσίμαχον Πτολεμαίου τὸν ἐν Ἱερουσαλήμ.* S. Valckenaer a. a. O. S. 63.

Auch hiebei wirkte nicht das gottesdienstliche Bedürfnis, sondern der literarische Trieb, der durch die günstige Aufnahme des griechischen Pentateuchs rege gemacht werden musste und nun von vornherein auf ein begieriges Publikum rechnen konnte. Hatte eine Übersetzung Erfolg in der jüdischen Lesewelt, so bekam sie allmählich öffentliches Ansehen und ward schliesslich auch beim Gottesdienste gebraucht, so weit überhaupt Lektionen aus anderen Büchern als dem Pentateuch stattfanden. Namentlich die Hagiographen sind ursprünglich ebenso wie die in der LXX damit ziemlich gleichgestellten Apokryphen reine Privatarbeiten gewesen, wie aus der Unterschrift zu Esther und der Vorrede zu Sirac. erhellt.

In dem Gesagten liegt bereits, dass die verschiedenen Bücher von verschiedenen Übersetzern übertragen sind. Damit ist es nicht unvereinbar, dass in den älteren Schichten des Kanons gegenüber den jüngeren eine gewisse durchgehende Familienähnlichkeit herrscht, wie ein Vergleich von Samuelis und Königen mit der Chronik, von Jesaia und Jeremia mit Daniel lehren kann. Einige Hagiographen (Prediger, Hoheslied, Chronik) sind ängstlich wörtlich reproducirt und treten aus dem alten Charakter heraus. Dagegen zeichnen sich Esra Esther Daniel durch sehr freie Behandlung des Textes aus, bes. durch grosse Zusätze: unter den verschiedenen Recensionen dieser Bücher scheinen gerade die am weitesten vom Hebräischen sich entfernenden (d. h. die apokryphen) der urspr. LXX anzugehören. Indessen ist es nicht in allen Fällen sicher, in wie weit die Willkür den Übersetzern oder aber den Diaskeuasten des Grundtextes zur Last gelegt werden muss; vgl. einerseits die Beobachtungen des Julius Africanus zum Daniel, bei Origenes ad Afric. im Anf., andrerseits das Verhältniss der griechischen zu den hebräischen Proverbien. Der Übersetzer des Hiob befleissigt sich, „Poesie durch Poesie wiederzugeben"; in wie weit ihm das gelungen, lässt sich wegen der unglaublichen Verwirrung des uns überlieferten Textes kaum recht beurtheilen. Zu eingehenden Untersuchungen über den literarischen Charakter der einzelnen Übersetzungen sind von Lagarde (Anmerkungen zur gr. Übers. der Proverbien, Leipz. 1863), Bickell (de indole ac ratione vers. Al. in interpretando libro Iobi Marb. 1863), Hollenberg (der Charakter der alex. Übers. des B. Josua, Mörser Gymn.-Prog. 1876), einige sehr dankenswerthe Anfänge gemacht worden, die zeigen, was hier im Ganzen noch zu thun ist. Was in den Einleitungen über die Spuren der Thätigkeit verschiedener Hände pflegt vorge-

Digitized by Google

bracht zu werden, geht zurück auf Eichhorn[4] I 466 und weiter auf die von der Oberfläche abgeschöpften Beobachtungen Hody's (a. a. O. S. 204—216), die sich durch Abrah. Trommius' Concordanz (2 Bde 1718) leicht vermehren liessen.

In Betreff der durchschnittlichen Art der Übersetzung ist das Urtheil des Vorredners zum Sirac. interessant, der von sich selbst gesteht, dem Original nicht immer haben nachkommen zu können und sich damit entschuldigt, dass es seinen Vorgängern auch nicht besser ergangen sei. Die LXX ist ein erster Versuch, darum denkwürdig und bewundernswerth, aber mit allen Schwächen eines ersten Versuchs. Durchgehends schliesst sie sich eng dem hebräischen Wortlaut an, so eng, dass sie für uns kaum anders als durch Retroversion verständlich ist und für einen richtigen Hellenen ganz ungeniessbar gewesen sein muss. Dasselbe griech. Wort wird gezwungen, die verschiedenen Bedeutungen zu tragen, welche im Semitischen durch die Stammbildung aus Einer Wurzel entspriessen; ein hebr. Ausdruck, welchem je nach dem Zusammenhange verschiedene griechische entsprechen, wird constant durch einen einzigen vertreten; der Aorist wird, entsprechend dem hebr. Perfectum, stehend als Inchoativ gebraucht, in viel weiterem Umfang als dies im classischen Hellenisch geschieht. Aber die Wörtlichkeit ist keineswegs Scrupulosität, sondern eher Unbehülflichkeit, theilweise vielleicht auch Anbequemung an ein schon sich entwickelndes Judengriechisch, das eigentlich verkleidetes Hebräisch oder Aramäisch war und seinerseits nun an der LXX ebenso sein literarisches Standardbook bekam, wie das Neuhochdeutsch an Luther's Bibel. Manche Stellen sind, ohne besondere Nöthigung, ganz frei und umschreibend wiedergegeben, auch in übrigens so steif übertragenen Büchern wie die Prophetae priores; vgl. den Text der Bb. Samuelis (Gött. 1871) S. 9—11. Für eine besonders gelungene Arbeit hält man den Pentateuch, für die misslungenste den Jesaia: im Ganzen ist es für den wissenschaftlichen Zweck, zu dem uns die LXX dient, nemlich für die Restruktion ihrer hebräischen Vorlage, am erwünschtesten, wenn die Übersetzung so mechanisch und unbeholfen wie möglich ist.

§. 281. Zur Zeit Christi war die LXX bei allen griechischen Juden völlig an die Stelle des originalen Textes getreten und wurde auch bei den gottesdienstlichen Vorlesungen allgemein zu Grunde gelegt, s. Hody S. 224 ff., Wähner I § 253. Philo und Josephus benutzen nur sie (Eichhorn II S. 439 ff.), ebenso die Mehrzahl der NTlichen Schriftsteller, insbesondere der Evangelist Markus und der Apostel Paulus (Joh. Morinus Exerc. bibl. I 3, 3. Kautzsch, de V. T. locis a Paulo ap. allegatis, Lips. 1869). Obwohl die Mischna erlaubt, die h. Schriften in jede Sprache zu übersetzen, so ist doch nach ihrem eigenen Zeugnis und nach dem der jerus. Gemara die ältere Meinung die, dass sich nur die griechische Sprache dazu eigne, wie denn gesagt sei, Japheth, d. h. die Schönheit, nemlich die

Digitized by Google

Sprache Javan's, solle wohnen in den Hütten Sem's; s. Morinus I 8, 2.

Nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus begann innerhalb des palästinischen Judenthums, welches sich damals feindselig in sich zurückzog und nach dem Untergange der Aristokratie und des Staates sich nach den Grundsätzen der Schriftgelehrten als pharisäische Sekte neu constituirte, eine Reaktion gegen den Gebrauch der LXX, die zunächst vielleicht mit aus dem Gegensatz gegen die christliche Kirche erwuchs, sich aber allmählich auch auf diese übertrug (durch Origenes) und wenigstens in der lateinischen durchdrang (durch Hieronymus). Verfolgen lässt sich dies einerseits aus Justinus' Dialog mit Tryphon, aus Irenäus' Buch gegen die Ketzereien, aus Origenes' Brief an Julius Africanus und aus des Hieronymus Erklärungen über seine eigene und des Origenes Stellung zur „hebräischen Wahrheit", sowie auch aus gewissen Äusserungen im Thalmud [1]). Andrerseits sind die alle in demselben Zusammenhange der Zeit und der Motive entstandenen Übersetzungen des Aquila Theodotion und Symmachus sehr direkte Zeugen jener Reaktion. Im Gegensatz zur LXX haben sie alle das gemeinsam, erstens dass sie die Grenze des Kanons enger ziehen und die Apokryphen ausschliessen, zweitens, dass sie innerhalb der kanonischen Bücher sich weit mehr dem uns überlieferten hebräischen Texte nähern und z. Th. denselben mit grösster Scrupulosität reproduciren.

Wir besitzen von allen dreien nur Fragmente, die aus der Hexapla (§ 282) erhalten sind. Sie sind zuletzt und am besten gesammelt von Fr. Field (geb. zu London 1801): Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive Veterum Interpretum Graecorum in totum V. T. fragmenta. Post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syro-hexaplari, concinnavit emendavit et multis partibus auxit Fridericus Field. Tom. I: Prolegomena, Genesis — Esther. T.: II: Iobus — Malachias, Auctarium et indices. Oxon. 1875. pp. CI. 806. 1036. 77 in 4. Unter seinen Vorgängern hat Petrus Morinus das Hauptverdienst, der die Scholien der römischen LXX (1587) zusammengebracht hat. Flaminius Nobilius hat bloss die Sixtina latinisirt, im V. T. sec. LXX latine redditum, Rom 1588. Montfaucon's Hexapla ist in 2 Foliobänden, Paris 1713, erschienen. S. Lagarde, Genesis Graece S. 23.

Der älteste der drei griechischen Interpreten ist Aquila, ausdrücklich zuerst von Irenäus (± 177) erwähnt, als jüdischer

[1]) Jo. Morinus I exerc. 1 sqq. R. Simon I. Kp. 18. 19, II. Kp. 9. A. Kuenen, de stamboom van den masor. tekst des O. T. (Versl. en Meded.) Amst. 1873. Vgl. Derenbourg: la Palestine S. 274. 376.

Digitized by Google

Convertit aus Pontus. Dies Nationale wiederholt sich bei den späteren Kirchenvätern und auch bei den Rabbinen; es erinnert sehr an *Ἀκύλαν Ποντικὸν τῷ γένει προσφάτως ἐληλυθότα*, der Name Adler und die profunde Kenntniss des Hebräischen und Aramäischen fallen auf bei einem geborenen Nichtjuden. In seiner Übersetzungsmanier, worin er auf's peinlichste dem Buchstaben des kanonischen Textes folgt, richtet er sich nach den Grundsätzen des R. Akiba, in dessen Zeit, unter Kaiser Hadrianus, er gelebt haben und dessen Schüler er gewesen sein soll. Seine Übersetzung verdrängte bei den abendländischen Juden die LXX.

Iren. adv. Haer. III 24: *ἀλλ' οὐχ ὡς ἔνιοι φασὶ τῶν νῦν μεθερμηνεύειν τολμώντων τὴν γραφήν· ἰδοὺ νεᾶνις ἐν γαστρὶ ἕξεται υἱόν, ὡς Θεοδοτίων ἡρμήνευσεν ὁ Ἐφέσιος καὶ Ἀκύλας ὁ Πόντικος, ἀμφότεροι Ἰουδαῖοι προσήλυτοι· οἷς κατακολουθήσαντες οἱ Ἐβιωναῖοι ἐξ Ἰωσὴφ αὐτὸν γεγενῆσθαι φάσκουσι.* Dass Aquila hier im Proselytenthum mit Theodotion — von dem das weit eher glaublich ist — zusammentrifft, erhöht den Verdacht, zumal auch sonst in den Nachrichten der Kirchenväter eine gleichmacherische Neigung bemerklich ist. Hieronymus betont einigemale seinen rein jüdischen Charakter im Gegensatz zu dem zweifelhaften der beiden anderen, z. B. zu Hab. 3, 13. Die Fabeleien des Epiphanius (de mens. et pond. c. 13—17) lauten über ihn ganz ähnlich wie über seine beiden Nachfolger und kommen auf die Pointe hinaus, dass ihre Übersetzungen aus Renegatenhass entsprungen seien. Was die Rabbinen über עקילס הגר sagen, hat Azaria de Rossi im Meor Enaim gesammelt (Imre Bina c. 45) und nach ihm R. Anger, de Onkelo Chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste, Lps. 1845. Es ist wohl ein Echo jüdischer Tradition, wenn Epiphanius den Aq. für den *πενθερίδης* Hadrians ausgibt. Werthvoller ist die damit zusammenhangende Angabe, er sei ein Schüler Akiba's gewesen, Hier. zu Isa. 8, 14: scribae et Pharisaei quorum scholam suscepit Acibas, quem magistrum Aquilae proselyti autumant; j. Kidduschin c. 1, fol. 59a (Grätz rechte Col. oben): Akylas der Proselyt übersetzte vor R. Akiba נחרפת Lev. 19, 20, als sei es mit He geschrieben. Diese Tradition — anderswo heisst freilich A. der Schüler von R. Eliezer und R. Josua; j. Meg. c. 1, fol. 71b (rechte Col. oben) — ist glaubwürdig; sie wird durch seine hermeneutischen Grundsätze bestätigt. Origenes zu Gen. 1, 1 (II 23 Delarue): *ὁ κυριώτατα ἑρμηνεύειν φιλοτιμούμενος Ἀκύλας*, ad Afric. § 2 (I 13): *δουλεύων τῇ Ἑβραικῇ λέξει.* Hieronymus einerseits: diligens et curiosus interpres, in Osee 2, 18 (Ven. VI 25); non contentiosius ut quidam putant sed studiosius verbum interpretatur ad verbum, ep. 36 ad Damas. § 12 (I 167) — andrerseits: Aquila autem proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba sed etymologias verborum quoque transferre conatus est, jure projicitur a nobis, ep. 57 ad Pamm. § 11 (I 316); de Aquila autem non miror quod homo eruditissimus linguae Hebraicae et verbum de verbo exprimens in hoc loco aut simularit imperitiam aut Pharisaeorum perversa expositione deceptus sit qui interpretari voluit: et Israel ei congregabitur, in Isa. 49, 5

Digitized by Google

(IV 564). Beispiele bei Field Prolegg. S. XXI: Gen. 5, 5 Adam lebte 900 שנה und 30 שנה = ἐννακόσια ἔτος καὶ τριάκοντα ἔτος; Pss. 22, 13 Stiere Basan's כתרוני = διεδηματίσαντό με (von כתר διάδημα); לאמר und עצום ständig durch τῷ λέγειν und ὀστέινος; rabbinische Wortauflösungen wie לשמצרת Exod. 32, 25 εἰς ὄνομα ῥύπου (לשם צאה), עואול Lev. 16, 8 τράγος ἀπολυόμενος und κεκραταιωμένος καὶ ἀπερχόμενος, אשתונן Ps. 73, 21 πῦρ καπνιζόμενον. Besonders interessant ist die Wiedergabe des He locale durch δε (Ὠφείρδε 1. Kön. 22, 49, Κυρήνηνδε 2. Kön. 16, 9) und des Akkusativzeichens את durch σύν; vgl. Hieronymus epist. 57 ad Pammach. 11: quia Hebraei non solum habent ἄρθρα sed et πρόαρθρα, ille κακοζήλως et syllabas interpretatur et literas dicitque (ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς) σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν. Dies führt bestimmt auf den Zusammenhang Aquila's mit den Rabbinen am Anfang des 2. Jahrh. und bes. mit Akiba; s. Geiger, Urschrift S. 233 und Derenbourg, la Palestine S. 396 f. Dass er übrigens ein sehr tüchtiger — man möchte fast sagen philologisch gebildeter — Hebräer ist, lehrt bereits das Angeführte, ausserdem z. B. die Übersetzung הפצירה פים ἡ προσβόλωσις στόματα 1. Sam. 13, 21, die ein einem Hellenen kaum einzuimpfendes Sprachgewissen bekundet. Dass er sich trotz seiner Wörtlichkeit doch auch einer gewissen Eleganz im Griechischen, namentlich durch Anwendung homerischer Wörter, beflissen habe, sucht Field zu zeigen S. XXIII sq. Derselbe gibt auf S. XXIV—XXVIII Proben einer doppelten Ausgabe Aquila's, nach den ausdrücklichen Angaben des Hieronymus und nach den anderswo sich findenden Varianten. Vgl. noch Lagarde, Clementina (1865) S. 15.

Diese Version war vielleicht von Anfang an bestimmt die LXX bei den griechischen Juden zu verdrängen, und zu diesem Zwecke durch das palästinische Rabbinencollegium autorisirt, über dessen weitreichenden Einfluss Morinus II ex. 3. 4 nachzusehen ist. Justinus M. und Tertullian wissen noch nicht anders als dass die LXX die Vulgata auch der Juden ist, Eichhorn I 480 f. Doch beruht dies vielleicht auf Irrthum; denn Justinus, der selbst den Aquila nicht kennt, scheint doch seine Existenz und seinen Gebrauch bei den Juden zu bezeugen, im Dialog mit Tryphon (Derenbourg I 376) c. 67 Anf. καὶ ὁ Τρύφων ἀπεκρίνατο· ἡ γραφὴ οὐκ ἔχει· ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, ἀλλ· ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ τὰ ἑξῆς λοιπὰ ὡς ἔφης· ἔστι δὲ ἡ πᾶσα προφητεία λελεγμένη εἰς Ἐζεκίαν. Das Stichwort νεᾶνις, welches ebenso 43, 21. 71, 4 wiederkehrt, ist charakteristisch für Aquila, während es wenig verschlägt, dass der gleichgültige Context nicht wörtlich stimmt; mit mündlicher Übersetzung kommt man nicht aus, denn da Justinus sich die Variante aus einer Verfälschung der Septuaginta erklärt, ausser der er keine andere griechische Bibel kannte, so muss dieselbe doch eben schriftlich existirt haben. Vgl. das wichtige Cap. 72 über Jer. 11, 19. Zu Origenes' Zeit war Aquila jedenfalls bei den Juden durchgedrungen, ad Afric. (I 14): Ἀκύλας φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἑρμηνευκέναι τὴν γραφήν· ᾧ μάλιστα οἱ ἀγνοοῦντες τὴν Ἑβραίων διάλεκτον χρῆσθαι ὡς πάντων μᾶλλον ἐπιτετευγμένῳ. Vgl. Hieronymus in Ezech. 3, 15 und August. de civ. Dei XV 23, und ausserdem die interessante Novelle 146 des Kaisers Justinianus. Seine rabbinischen Lehrer, vor denen er übersetzte, sollen auf ihn den Spruch Ps. 45, 3 ange-

Digitized by Google

wandt haben: יפיפית מבני אדם d. h. du hast die japhethische Übersetzung par excellence geliefert; s. Bereschith Rabba zu Gen. 9, 27.

Viele Fragmente aus Aquila führt Hieronymus an, der ihn stark benutzt hat. Die von den Rabbinen erwähnten Beispiele s. bei Rossi ed. Mant f. 146a und bei Anger I p. 28—30: darunter שדי Gen. 17, 1 = ἱκανός (שָׁדַי), wie nach de Rossi auch ein zu Constantinopel gedruckter Pentateuch der griechischen Juden hat. In unsere gewöhnlichen Septuagintaausgaben sind 1. Reg. 14, 1—20. 22, 47—50. Jer. 10, 6—10 nach Field aus Aquila entnommen. Wie es mit dem Prediger und Hohenliede (את einigemale = σύν) steht, ist noch nicht genau untersucht; merkwürdigerweise hat auch die Peschito ihr יח (= את) nur in diesen beiden Büchern und Gen. 1, 1.

Theodotion und Symmachus folgten auf Aquila und benutzten ihn vielfach; der ältere ist Theodotion, der allein dem Irenäus (III, 24) bekannt ist. Von Hieronymus werden sie gewöhnlich beide als ebionitische Halbchristen dem Vollblutjuden Aquila entgegengesetzt. Nach Irenäus dagegen war der Ephesier Theodotion ebenso wie Aquila ein zum Judenthum übergetretener Proselyt. Über Symmachus hat Eusebius einige zuverlässige Nachrichten erhalten, die auf Origenes zurückführen und lehren, dass er ein Ebionit gewesen. Was Epiphanius (a. a. O.) von ihm weiss, er habe sich vom Samaritaner zum Juden umbeschneiden lassen, wird so wenig Werth haben als seine übrigen Mährchen; sicher ist wenigstens das, dass er die Übersetzung des ganzen Alten Testaments nicht als Samariter gemacht haben kann — was übrigens jener auch nicht behauptet. Was die Art ihrer Hermeneusis betrifft, so sucht Theodotion eine Art Compromiss zu schliessen zwischen der seit Alters recipirten LXX und dem hebräischen Texte, der damals im Judenthum kanonische Geltung hatte und durch Aquila in griechische Etyma umschrieben war; Symmachus hinwieder hält sich zwar ausschliesslich an den autorisirten Text, überträgt ihn jedoch nicht so buchstäblich und rücksichtslos wie Aquila, sondern frei und mit Rücksicht auf den Genius der griechischen Sprache. Aquila et Symmachus et Theodotion . . diversum paene opus in eodem opere prodiderunt: alio nitente verbum de verbo exprimere, alio sensum potius sequi, tertio non multum a veteribus discrepare.

Hieronymus zu Habac. 3, 13: Theodotio quasi pauper et Hebionita, sed et Symmachus eiusdem dogmatis pauperem sensum secuti Judaice transtulerunt. Isti semichristiani Judaice transtulerunt; et Judaeus Aquila interpretatus est ut Christianus. Ebenso in der Präf. in Iob: Judaeus Aquila, et Symmachus

Digitized by Google

ac Theodotion iudaizantes haeretici. Dagegen drückt er sich im Prolog des Commentars zum Daniel über Theodotion schwankend aus: utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant Ebionitam, qui altero genere Judaeus est. — Über Symmachus sagt Eusebius H. E. VI 17: *Τῶν γε μὴν ἑρμηνευτῶν αὐτῶν δὴ τούτων ἱστέον Ἐβιωναῖον τὸν Σύμμαχον γεγονέναι· αἵρεσις δέ ἐστιν κτλ. Καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰσέτι νῦν φέρεται· ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον, τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν. ταῦτα δὲ ὁ Ὠριγένης, μετὰ καὶ ἄλλων εἰς τὰς γραφὰς ἑρμηνειῶν τοῦ Συμμάχου, σημαίνει παρὰ Ἰουλιανῆς τινὸς εἰληφέναι, ἣν καί φησι παρ' αὐτοῦ Συμμάχου τὰς βίβλους διαδέξασθαι.* Es scheint, dass Eusebius die beiden anderen als Juden ansieht und darum nur dem Ebioniten Symm. eine Stelle in der Kirchengeschichte anweist. Aus dem letzten Satze der angeführten Stellen schliesst Bleek mit Recht, dass diese Version zu Origenes' Zeit noch ziemlich unbekannt und neu gewesen sein müsse. Dass Symmachus von Justinus, der noch gar keine andere Übersetzung als die LXX kennt, im Dialogus cum Tryph. häufig gebraucht wird, ist ebenso zu beurtheilen wie dass im Philo mehrfach Fragmente aus Aquila vorkommen; s. Eichhorn I 501. 533 und die dort angeführte Literatur.

Über den Character der Übers. des Theodotion sagt Epiphanius de mens. c. 17: *τὰ πλεῖστα τοῖς ἑβδομήκοντα δύο συνῳδόντως ἐξέδωκε*, Hieronymus praef. in Pss.: Theodotionis editio qui simplicitate sermonis a LXX interpretibus non discordat; zu Eccles. 2, 2 (III 395): LXX et Theodotion sicut in pluribus locis ita et hoc quoque concordant; praef. in Evang.: inter novos (A. S.) et veteres (LXX) medius intercedit. Er corrigirte, unter Vergleichung Aquila's, die nach seiner Meinung zu weit von der „hebräischen Wahrheit" sich entfernenden Stellen der LXX; handelte es sich um ein grösseres Plus oder Minus, so ergänzte er das letztere, behielt aber das erstere in der Regel bei, so die Zusätze zu Hiob und Daniel, aber nicht die zu Esther (Origenes ad Afr. § 2. 3. (I 14f.), Field I 791). Durch dieses Verhältnis wird es begreiflich, dass Theodotion — bes. durch Origenes' Schuld — so stark mit der LXX vermischt worden ist, dass in den gewöhnlichen Ausgaben derselben sich eine Menge ihm entlehnter Stücke finden (1. Sam. 17, 12—31. Jerem. 33, 14—26. 39, 4—13), dass vom griechischen Hiob in der Sixtina ungefähr der sechste Theil ihm angehört und dass endlich sein Daniel den echten ganz aus dem kirchlichen Gebrauch verdrängt hat. Danielem prophetam, hebt Hier. seine Präfatio an, iuxta LXX interpretes Domini Salvatoris ecclesiae non legunt, utentes Theodotionis editione; er setzt hinzu: et hoc cur acciderit nescio. Eine Eigenthümlichkeit, die sich bei Theod. stärker als bei LXX und Aquila findet, ist die Sitte gewisse hebräische Wörter, namentlich Thier- und Pflanzennamen und technische Ausdrücke, unübersetzt zu lassen. Hieronymus zu Isa. 47, 2: in eo ubi nos interpretati sumus denuda turpitudinem tuam, pro quo LXX transtulerunt revela operimentum, Theod. ipsum verbum Hebr. posuit samthech, Aq. semmathech, Symm. *τὸ σιωπηλόν σου*. Andere Beispiele: *ασιδα καὶ νεσσα, βραθυ* (ברוש = ברחא) *καὶ θαδααρ καὶ θαασουρ, φθιγιλ σατανῆζ, θεραφιν χωμαρειμ αζαρα*; s. das alph. Verzeichnis bei Field S. XL. Eine Spur christlichen Einflusses hat Bleek in Isa. 25, 8 (1. Cor. 15, 20) entdecken wollen, doch hat Theod. wahrscheinlich *κατέπιεν ὁ*

Digitized by Google

θάνατος εἰς νῖκος geschrieben, ganz ähnlich wie Aquila κατεπόντισεν ὁ θάνατος εἰς νίκην.

Über die Übersetzungsweise des Symmachus vgl. C. A. Thieme, pro puritate Symm. dissert. Lips. 1755. Hieronymus zieht ihn den andern vor und folgt ihm, wie Field S. XXXIV sq. nachweist, so genau, dass es oft gelingt, aus seiner Version die des Griechen zu reconstruiren. Non videtur, bemerkt er zu Gen. 2, 23, in Graeco et in Latino sonare cur mulier appelletur, quia ex viro sumpta sit; sed etymologia in Hebraeo sermone servatur. Vir quippe vocatur is et mulier issa, recte igitur ab is appellata est mulier issa. Unde et Sym. pulchre etymologiam etiam in Graeco voluit custodire dicens: haec vocabitur ἀνδρὶς ὅτι ἀπὸ ἀνδρὸς ἐλήφθη, quod nos Latine possumus dicere: haec vocabitur virago quia ex viro sumpta est. Derselbe zu Amos 3, 11: S. qui non solet verborum κακοζηλίαν sed intelligentiae ordinem sequi. So gebraucht Symmachus Genitivi absoluti statt ἐν τῷ mit Inf., Adverbia statt Hülfsverba (πάλιν statt προσέθηκε), Adjective statt der Genitive (ἀνὴρ μιαίφονος statt ἀ. αἱμάτων); Composita statt weitläufiger Phrasen (κακογνώμων statt πονηρὸς ἐν ἐπιτηδεύμασι); er gibt ב nicht immer mit ἐν und אך nicht immer mit πλήν wieder, sondern durch verschiedene dem jedesmaligen Zusammenhange angepasste griechische Partikeln. Zum sicheren Retrovertiren ins Hebr. eignet er sich bei weitem am wenigsten, obwohl damit keineswegs gesagt sein soll, dass er es nicht genau nehme. Mitunter freilich begeht er Willkürlichkeiten, meist in der Absicht Anthropomorphismen aus dem Wege zu gehen, z. B. Ps. 44, 24 ἵνατί ὡς ὑπνῶν εἶ und Gen. 1, 27 καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ (d. h. nach Lagarde's schöner Vermuthung בצלם ובצלם statt בצלמו בצלם Ps. 12, 3), ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν. Interessant ist Jerem. 41, 5 εἰς οἶκον κυρίου εἰσέτι ὄντα καὶ ἐλπιζόμενον. Besonders aus den vermiedenen Anthropomorphismen schliesst Geiger (Jüd. Ztschr f. Wissensch. und Leben I S. 39—64), er sei Jude gewesen, aber der Autorität des Origenes gegenüber ist dies eine unhaltbare Vermuthung. Mit dem gleichen Rechte könnten Hieronymus und Lyra zu Juden gemacht werden. Es ist weniger schwierig, dass ein Judaeus altero genere, wie Hieron. die Ebioniter bezeichnet, als dass ein Proselyt, ein Judaeus neophytus, den Grundtext versteht; und ihn verstehen heisst in einer Zeit, wo es weder Lexikon noch Grammatik gab, natürlich ebenso viel wie innerhalb der Tradition stehen, die freilich nicht bloss auf die Häupter der Rabbinen beschränkt war. Als eine unbedeutende Sekte darf man sich die Ebioniten jener Zeit schwerlich vorstellen. — Über die doppelte Ausgabe des Sym., die Hieronymus erwähnt, s. Field S. XXXVI sq.

§. 282. In der Hexapla hat Origenes diese sämmtlichen Versionen nebst dem hebräischen Texte in parallelen Columnen zusammengestellt, nach folgender Ordnung: 1. Hebräischer Text in Quadratschrift. 2. Hebräischer Text griechisch transcribirt. 3. Aquila. 4. Symmachus. 5. Septuaginta. 6. Theodotion. Bei einigen Büchern kam eine fünfte und sechste griech. Übersetzung hinzu, die s. g. Quinta und Sexta, hie

Digitized by Google

und da, wie es scheint, auch noch eine siebente, die Septima. Aus der Hexapla hat Origenes selber die Tetrapla herausgegeben: die vier Haupt-Übersetzungen ohne die beiden ersten den hebräischen Text enthaltenden Columnen, die den griechischen Schreibern unbequem sein mochten.

Origenes, geb. ± 185 gest. ± 254, ist im J. 232 von Alexandria nach Cäsarea Pal. übergesiedelt, hat dort den Brief an Africanus und also wohl auch die Hexapla abgefasst, die mit jenem Briefe (und mit dem Comm. zu Matth.) etwa gleichzeitig fällt. Hieronymus in Tit. 3, 9 (VII 734 f.): Unde et nobis curae fuit omnes Veteris Legis libros, quos vir doctus Adamantius in Hexapla digesserat, de Caesareensi bibliotheca descriptos ex ipsis authenticis emendare, in quibus et ipsa Hebraea propriis sunt characteribus verba descripta et Graecis literis tramite expressa vicino, Aquila etiam et Symmachus, Septuaginta quoque et Theodotion suum ordinem tenent. Nonnulli vero libri et maxime hi, qui apud Hebraeos versu compositi sunt, tres alias editiones additas habent quam quintam et sextam et septimam translationem vocant, auctoritatem sine nominibus interpretum consecutas. Vgl. Epiphanius de mens. § 19: *τετραπλᾶ γάρ εἰσι τὰ Ἑλληνικὰ ὅταν αἱ τοῦ Ἀκύλα καὶ Συμμάχου καὶ τῶν οβ καὶ Θεοδοτίωνος ἑρμηνεῖαι συντεταγμέναι ὦσι· τῶν τεσσάρων δὲ τούτων σελίδων ταῖς δυσὶ ταῖς Ἑβραϊκαῖς συναφθεισῶν ἑξαπλᾶ καλεῖται.* Dass die Tetrapla ein besonderes Werk ist, von Origenes selber nach der Hexapla herausgegeben, sagt Eusebius H. E. VI 16 a. E. (*ἐπικατασκευάσας*); Spätere confundiren wohl beides. Dagegen ist Oktapla nur die genauere Bezeichnung der Hexapla in denjenigen Theilen, wo die Quinta und Sexta hinzutritt, desgl. der übrigens ganz aussergewöhnliche Name Heptapla (Field S. XI). Enneapla kommt nicht vor, und da nun Epiphanius a. a. O. nur von einer *πέμπτη* und *ἕκτη* redet und sich faktische Spuren der Septima kaum erhalten haben, so sind gegen die Existenz der letzteren Zweifel erhoben (Field LXXXVI). Aber das Zeugnis des Eusebius ist zu gewichtig: *καί τινας ἑτέρας παρὰ τὰς κατημαξευμένας ἑρμηνείας .... οὐκ οἶδ' ὅθεν ἔκ τινων ἀποῤῥήτων μυχῶν τὸν πάλαι λανθανούσας χρόνον ἀνιχνεύσας εἰς φῶς προήγαγεν· ἐφ' ὧν διὰ τὴν ἀδηλότητα, τίνος ἆρ' εἶεν οὐκ εἰδώς, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπεσημήνατο, ὡς ἄρα τὴν μὲν εὗροι ἐν τῇ πρὸς Ἀκτίῳ Νικοπόλει, τὴν δὲ ἐν ἑτέρῳ τόπῳ τοιῷδε· ἔν γε μὴν τοῖς ἑξαπλοῖς τῶν ψαλμῶν, μετὰ τὰς ἐπισήμους τέσσαρας ἐκδόσεις οὐ μόνον πέμπτην ἀλλὰ καὶ ἕκτην καὶ ἑβδόμην παραθεὶς ἑρμηνείαν, ἐπὶ μιᾶς αὐθις σεσημείωται ὡς ἐν Ἱεριχοῖ εὑρημένης ἐν πίθῳ κατὰ τοὺς χρόνους Ἀντωνίνου τοῦ υἱοῦ Σεβήρου.* Ebenso Hieronymus a. a. O., de viris illustribus c. 54 (II 894) und zu Hab. 2, 11. Die Quinta hat nach Hody S. 590 enthalten: kleine Propheten, Psalmen, Hoheslied, viell. Hiob. Zu Hiob wird sie zweimal vom hexaplar. Syrer (S. 589) citirt, ausserdem sehr häufig zu 2. Kön. und Proverbien (Field XLIII). Einige wenige aber sichere Spuren von ihr glaubt Field auch im Pentateuch entdeckt zu haben. Die Sexta scheint ziemlich gleichen Umfangs gewesen zu sein, sie hat zweifellos die Psalmen das Hohelied und kleine Propheten (Hier. zu Hab. 3, 13, wo er sagt, sie sei sicher christlichen Ursprungs) enthalten, nicht ganz sicher den Hiob. Vereinzelt

Digitized by Google

wird sie, im hex. Syrer, citirt zu Exod. 7, 9. 1. Kön. 14, 23 s. Field S. XLV. Die Septima wird vielleicht von Hieronymus zu Hab. 2, 11 citirt: Reperi, exceptis quinque editionibus i. e. Aquilae Symmachi Sept. Theod. et Quinta, in duodecim prophetis et duas alias editiones etc. [1]).

Die Hauptabsicht des Unternehmens war die Verbesserung der LXX. Ihr Text zeigte schon damals mehr oder minder beträchtliche Varianten; aber der Hauptschade, dem Origenes abhelfen wollte, war nicht die Discrepanz der einzelnen Exemplare unter sich, sondern diejenige der Übersetzung im Ganzen von dem hebräischen Original in der damals bei den Juden kanonisch gewordenen Gestalt; eine Discrepanz, die allmählich die Kirche anfing zu beunruhigen. Von dem Glauben ausgehend, dass die Übersetzung mit dem Original, wie er es kannte, übereinstimmen müsse, corrigirte er die LXX nicht nach ihrem eigenen Maasse, sondern nach der hebräischen Wahrheit, d. h. nach den derselben entsprechenden Versionen. Ein etwa vorhandenes Plus bezeichnete er als zu tilgen, ein Minus ergänzte er (gewöhnlich aus Theodotion); jenem setzte er den Obelus (— ÷) vor, diesem den Asteriscus (※), die Grenze nach hinten beidemal durch den Metobelus (⸜) markirend. Auch für die Varianten gebrauchte er diese Zeichen, indem er hinter der obelisirten Lesart der LXX die dem Hebräischen entsprechende Parallele einer anderen Version mit Asteriscus hinzufügte. Jedoch nur in sehr einfachen Fällen konnte er so verfahren, ohne die LXX

[1]) Wenn wirklich von der Quinta und Sexta auch im Pentateuch Beispiele erhalten sind, so stammen sie gewiss nicht aus der Hexapla. Am Rande der Hss. und bei den Kirchenvätern werden auch noch andere Varianten citirt, die nicht aus Origenes' Werke genommen sein können. Τὸ Ἑβραϊκὸν oder ὁ Ἑβραῖος bedeutet zwar öfters den hebräischen Text der Hexapla, sodann aber auch eine griechische, merkwürdiger Weise ziemlich freie Übersetzung, Field S. LXXVI. Mit dem Ἑβραῖος erscheint häufig ὁ Σύρος zusammen, der namentlich zur Genesis Jeremia und Ezechiel citirt wird. Er stimmt manchmal mit der Peschito, manchmal aber auch nicht, wenigstens nicht mit dem uns vorliegenden Texte. Semler's und Döderlein's Meinung, es sei die vom Patriarchen Sophronius verfasste Übersetzung der Vulgata, hat Field für immer abgethan S. LXXIX sqq.; doch erhärtet er aufs neue, dass es eine griech. Übersetzung ist. Über τὸ Σαμαρειτικόν hat schon Edm. Castellus im Wesentlichen das Richtige gesehen (Lond. Plg. VI: animadv. Sam. zu Lev. 25), dass nemlich die Citate daraus, die natürlich alle dem Pentateuch entnommen sind, mit dem samaritanischen Thargum übereinkommen. Mitunter wird es auch mehr allgemein als Bezeichnung der samaritanischen Pentateuchrecension gebraucht, Field S. LXXXII sqq. Der Ἑλληνικός Eichhorn's (I 418) beruht auf Misverständnis.

Digitized by Google

ganz unlesbar zu machen; die verwickelteren Varianten, d. h. bei weitem die meisten, hat Origenes entweder uncorrigirt gelassen, indem er es dem Leser überliess, sich über ihr Verhältnis zum authentischen Texte nach dem Vergleich mit den übrigen Columnen ein Urtheil zu bilden — oder stillschweigend geändert (Field S. LX sqq). Am stärksten hat er eingegriffen in die Form der Eigennamen, die er ohne weiteres nach der damaligen jüdischen Aussprache verbesserte, und in die Textanordnung, die er zum Zweck der Nebeneinanderstellung der hebräischen conformirte, indem er bloss bei den Proverbien eine Ausnahme machte.

Ad Afric. § 5 (I 17): *Ἀσκοῦμεν δὲ μὴ ἀγνοεῖν καὶ τὰς παρ' ἐκείνοις* (die Ausg. u. Übers. der Juden), *ἵνα πρὸς Ἰουδαίους διαλεγόμενοι μὴ προσφέρωμεν αὐτοῖς τὰ μὴ κείμενα ἐν τοῖς ἀντιγράφοις αὐτῶν, καὶ ἵνα συγχρησώμεθα τοῖς φερομένοις παρ' ἐκείνοις εἰ καὶ ἐν τοῖς ἡμετέροις οὐ κεῖται βιβλίοις.* Die wichtigste Mittheilung über die Hexapla macht Origenes im Comm. in Matth. XV 14 (III 671): *Νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥᾳθυμίας τινῶν γραφέων εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων. Τὴν μὲν οὖν ἐν τοῖς ἀντιγράφοις τῆς παλαιᾶς διαθήκης διαφωνίαν, θεοῦ διδόντος, εὕρομεν ἱκανῶς χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσιν.... καὶ τινὰ μὲν ὠβελίσαμεν ἐν τῷ Ἑβραικῷ μὴ κείμενα οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν, τινὰ δὲ μετ' ἀστερίσκων προσεθήκαμεν, ἵνα δῆλον ᾖ ὅτι μὴ κείμενα παρὰ τοῖς ὁ ἐκ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων συμφώνως τῷ Ἑβραικῷ προσεθήκαμεν, καὶ ὁ μὲν βουλόμενος πρόσηται αὐτά, ᾧ δὲ προσκόπτει τὸ τοιοῦτον ὃ βούλεται περὶ τῆς παραδοχῆς αὐτῶν ἢ μὴ ποιήσῃ.* In den Proverbien kommt der Asteriscus cum Obelo vor und deutet an, dass der betreffende Spruch sich im Hebräischen zwar nicht an dieser, dafür aber an einer anderen Stelle finde, s. Tischendorf, notitia cod. Sin. S. 76, monum. sacr. ined. III S. XVI sq., und vor Allem Field in Cap. VII der Prolegg. S. LI sqq. — Hieronymus praef. in Paralip. ad Chrom.: Origenes non solum exemplaria composuit quatuor editionum ...., sed quod maioris audaciae est, in editione LXX Theodotionis editionem miscuit, asteriscis designans quae minus ante fuerant, at virgulis quae ex superfluo videbantur apposita. Desgl. in der praef. in Iobum: .... praecipue in Iob, cui si ea quae sub asteriscis addita sunt, substraxeris, pars maxima detruncabitur ....; apud Latinos, ante eam translationem, quam sub asteriscis et obelis nuper edidimus, septingenti ferme aut octingenti versus desunt. Vgl. das Scholion des Cod. 161 a. E. des B. Hiob: *Ἰὼβ στίχοι ᾱχ̄* (1600) *χωρὶς ἀστερίσκων· μετὰ δὲ τῶν ἀστερίσκων βσ̄* (2200); Asteriscus = der mit A. versehene Vers (Lagarde, Genesis Graece S. 210. Field S. LXVI). — Lemniscus (÷) und Hypolemniscus (⸗) sind mit Obelus gleichbedeutend; gegen Epiphanius (de mens. et pond. c. 8) s. Field S LVIII. Reiches patristisches Material bei Morinus I exerc. 4 und 5.

Digitized by Google

Hexapla und Tetrapla sind lange zu Cäsarea geblieben und dort nicht bloss zur Zeit des Hieronymus, sondern auch noch im 6. Jahrh. in der Bibliothek des Pamphilus M. aufbewahrt. Dann — man weiss nicht wann, sicher nicht bei der Übergabe der Stadt an die Araber im J. 638 — sind die Originale verkommen; vollständige Abschriften scheinen niemals genommen zu sein. Aber die Hauptcolumne, die der LXX mit Obeli und Asterisci, ist von Pamphilus M. und Eusebius besonders herausgegeben, und hat grosse Verbreitung gefunden, namentlich in Palästina. Ausserdem sind aber auch die auffallenden und wichtig erscheinenden Varianten der übrigen Columnen vielfach excerpirt worden und uns in den Werken der Kirchenväter, vor allen den exegetischen des Hieronymus, und am Rande mancher Bibelhandschriften aufbewahrt.

Hieronymus praef. in Paralip. ad Chrom.: mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt. „Die Ausgabe des Eusebius (und Pamphilus)" heist der hexaplarische Text nicht selten in den Scholien; s. Field im Kp. XI der Prol., wo er über die Schicksale der Hexapla nach Origenes' Tode handelt. Daselbst S. XCIX: Inde evenit ut bibliotheca Caesariensis quasi in officinam librariorum conversa sit, in qua exemplaria novae editionis calligraphorum assiduo labore multiplicarentur, praesidentibus et ipsis operam dantibus Pamphilo et Eusebio; quibus eam operis partem quae ad collationem et correctionem pertineret reservatum fuisse, non coniectura sed ipsorum qui in manibus sunt codicum attestatione ediscimus. Eusebius und Pamphilus haben auch schon wenigstens den Grund gelegt zu den Excerpten aus Aq. Sym. Theod., die sich in den meisten hexapl. Codices — aber nicht in allen, und nicht bloss in solchen, s. Holmes praef. ad tom. I. sect. XI. *e 3. 4 — am Rande finden; vgl. die Unterschrift des syrohex. Jesaia: sumptus est et lectionibus marginalibus instructus (אתחסים nach Fields zuverlässiger Retroversion = παρετέθη, wie im chisian. Daniel: ἐγράφη ἐκ τῶν τετραπλῶν ἐξ ὧν καὶ παρετέθη) ex exemplari Eusebii et Pamphili, quod et ipsi correxerunt, ex bibliotheca Origenis. Über die hexaplarischen Hss. s. Field in den Monita vor der Genesis und den übrigen Bb., wo er zugleich Montfaucon's Apparatberichte wieder abdruckt; und daneben Holmes, Praef. ad Pentat. Kp. II. III. Bloss den Text, mit Ast. und Obeli, aber ohne Marginalien, geben der Sarravianus und der Chisianus R. VII, 45. Jener (maj., angeblich aus dem 5. Jahrh.) enthält grosse Stücke des Oktateuchs, hat seinen Namen von dem Pariser Parlamentsrathe Claud. Sarrave und ist jetzt grösstentheils zu Leiden (Holmes IV), nur 22 Blätter zu Paris (Holmes. V) und eins zu Petersburg — s. Tischendorf, mon. sacr. ined. N. C. III. 1—262. Dieser (min., 11. Jahrh.) umfasst die vier grossen Propheten (nebst Habakuk?) und befindet sich, unter der angegebenen Nummer, zu Rom in der Bibl. Chigi. Edirt sind daraus: Daniel,

Digitized by Google

sec. LXX. ex tetraplis Orig. nunc. primum editus. Rom. 1772, besser 1877 von J. Cozza im 3. Bd. der Sacrorum Bibl. vetustissima fragmenta Cryptoferrat., und Iezeciel sec. LXX ex tetr. O., opera et studio R. D. Vincentii de Regibus, nunc. pr. ed. Rom. 1840. Nicht damit identisch ist cod. 87 Holmes., dagegen cod. 88 eine Abschrift, die Leo Allatius im Auftrage Alexanders VII. genommen und mit einer silva notarum hexaplarium ausgestattet hat; s. Field II. 428. 567. 766 f. Zugleich die hexaplarischen Randnoten geben der Marchalianus, und der Barberinus. Jener (maj., angebl. aus den 8 Jahrh. Holmes. XII) ist benannt nach René Marchal, seltener nach dem Cardinal Rochefoucauld (Rupefucaldianus, Field. Proll. LXXXV n. 2) und befindet sich jetzt im Vatican; er umfasst die sämmtlichen Propheten, mit Einschluss der kleinen. Dieser (Holmes. 86, min., aber alt, beschrieben von Walton in den Proll. zur Lond. Polygl. IX, 42) gehört der Bibliothek Barberini zu Rom an und enthält die grossen und kleinen Propheten ausser Daniel, Field II. 427 f. Mindestens ebenso wichtig als irgend eine griechische Hdschr. ist der hexaplarische Syrer, dessen ebenso geschickte als gewissenhafte Ausbeutung das Hauptverdienst von Field's Hexapla ist, vgl. sein Otium Norvicense, Oxon. 1864. Der Bischof Paulus von Tella hat im Auftrage des monophysitischen Patriarchen Athanasius von Antiochia die hexapl. LXX mit Asteriscen und Obeliscen und mit den Randbemerkungen über Aq. Symm. Theod. mit grosser Genauigkeit ins Syrische übertragen, im J. 617. 618 zu Alexandria. Die ersten Mittheilungen darüber hat der §. 7 erwähnte Andreas Masius gemacht (im Comm. zu Josua und im peculium Syriacum), aus einem inzwischen spurlos verloren gegangenen Codex, der Josua Richter Samuelis Könige Chronik Esra (und Neh.) Judith und Esther enthielt nebst Fragmenten von Deuteron. und Tobia. Der Ambrosianische Codex enthält Psalmen Hiob Sprüche Pred. Hohesl. Weish. Sal. Sirac. und alle Propheten, er ist von Antonio Ceriani vollständig photolithographirt herausgegeben (Mon. S. et P. VII., Mediol 1874). Zu Paris existirt das 2 B. der Könige (IV Reg. ed. Middeldorpf Berol. 1835), im Brit. Museum ein grosser Theil des Oktateuchs (Judic. et Ruth ed. Skat Rordam, Havn. 1859—61) und 1. Kön. Vgl. Field in App. II zu Kp. VII der Proll.: Versionis Syrohexaplaris notitia generalis.

§. 283. Wie weit Origenes die LXX zu praktischen Zwecken, als Kirchenbibel, brauchbarer gemacht hat, muss hier unerörtert bleiben; für den wissenschaftlichen Zweck, wozu sie uns dient, nemlich zur Reconstruction des den alten Übersetzern vorliegenden hebräischen Originals, hat er, freilich einem Zuge der Zeit folgend, sie eher verdorben. Allerdings mag er sie von allerlei Fehlern und unechten Wucherungen, die sich eingeschlichen hatten, durch Vergleichung alter und guter Hss. gesäubert haben, aber das war Nebensache. Die Hauptsache war die Correctur nach dem damals officiellen jüdischen Texte und nach den daraus geflossenen Versionen, d. h. eine systematische Alteration der LXX grade

Digitized by Google

in dem Punkte, der sie, als Zeugin eines von dem authentisirten unabhängigen und abweichenden Textes, uns besonders werthvoll macht. Um den Schaden recht wirksam zu machen, dazu haben dann vor allem Eusebius und Pamphilus das ihrige beigetragen, indem sie die fünfte Columne der Hexapla separat herausgaben und allgemein verbreiteten. Es konnte nicht fehlen, dass innerhalb der hexaplarischen Hss. die kritischen Zeichen unordentlich und unvollständig von den Schreibern angebracht wurden. Schlimmer jedoch war die Ansteckung des gemeinen Textes (*κοινή*, vulgata) von dieser gelehrten Recension, welche besonders in einzelnen bibl. Büchern sehr stark war. Den Hiob las man allgemein in einer nach der hexaplarischen zurecht gemachten Gestalt, ebenso wohl auch den Daniel, bevor er gradezu durch den Theodotion verdrängt wurde — was ebenso gut dem Hiob hätte begegnen können.

Man wird natürlich den Origenes und Eusebius nicht tadeln dürfen, dass sie ein andersartiges Interesse an der LXX hatten wie wir. Vielleicht würde auch ohne sie die beklagenswerthe Vermischung der jüngeren Versionen mit der älteren eingetreten sein, sei es auf mehr spontanem Wege, sei es durch anderweitige systematische Recensionen der Koine: solche Kuren am Texte der Kirchenbibel lagen damals in der Luft. Etwa zur selben Zeit als Eusebius den Text des Origenes veröffentlichte, gaben Lucianus in Syrien und Hesychius in Ägypten ihre Neugestaltungen der LXX heraus. Sie legten nicht die Hexaplaris, sondern die Vulgata zu Grunde, corrigirten sie aber — vermuthlich auch grossentheils nach Massgabe der jüngeren Übersetzer — mit der selben Freiheit wie Origenes und wenn nicht ebenso durchgreifend, nur mit um so grösserer Willkür.

Der s. g. Lucianus verbreitete sich von Antiochia bis Konstantinopel, der Hesychius in Ägypten, während in der Mitte der Text des Eusebius in kirchlichen Gebrauch kam. Dass daneben auch die alte Koine in manchen Exemplaren fortlebte, wenn auch durch die jüngeren Recensionen, namentlich die hexaplarische, inficirt, ist ganz unzweifelhaft. Das Böseste war, dass die Ausgaben nicht auf ihre Provinzen beschränkt blieben, sondern sich unter einander vermischten. Die Folge davon ist gewesen, dass nun ein entsetzlicher Wirrwarr in den uns überlieferten Handschriften herrscht.

Digitized by Google

Über das kritische Verfahren des Origenes vgl. seine eigenen S. 587 angeführten Aussagen: *κριτηρίῳ χρησάμενοι ταῖς λοιπαῖς ἐκδόσεσι*. Die echte LXX ist seiner Meinung nach mit der hebräischen Wahrheit conform gewesen — ein kritischer Standpunkt, der noch heute nicht überwunden ist. Hieronymus ep. 106 ad Sunn. et Fret.: *κοινή* pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum vetus corrupta editio est, ea autem quae habetur in *ἑξαπλοῖς* et quam nos vertimus, ipsa est quae in eruditorum libris incorrupta et immaculata LXX interpretum translatio reservatur: quicquid ergo ab hac discrepat, nulli dubium est, quin ita et ab Hebraeorum auctoritate discrepat. Scheinbar widersprechend derselbe ep. 112 ad Augustinum: vis amator esse verus LXX interpretum? non legas ea quae sub asteriscis sunt; imo rade de voluminibus, ut veterum te fautorem probes. Quod si feceris, omnes ecclesiarum bibliothecas damnare cogeris; vix enim unus aut alter invenietur liber, qui ista non habeat. Über die Verbreitung des „kritischen" hexaplarischen Textes hat der wegen seines eigenen kritischen Bestrebens vielfach angefochtene Kirchenvater eine Interesse sich möglichst stark auszudrücken, z. B. auch in prooem. comm. in Dan. und in der praef. ad Isa., wo er behauptet, derselbe sei geradezu die Vulgata benannt. In Wahrheit steht vielmehr Vulgata oder Koine in Gegensatz zu Hexaplaris und bloss in Palästina ist der Origenestext wirklich durchgedrungen; vgl. unten auf dieser S. die Stelle aus der praef. in Paralip. Inficirt hat er allerdings wohl die meisten Hdss., sehr stark z. B. den cod. Alexandrinus, wo insbesondere die ungewöhnlicheren Eigennamen sämmtlich ihrer septuagintamässigen Form beraubt und nach einer der masorethischen nahestehenden Aussprache corrigirt sind. Zeugnisse über die Verwirrung der kritischen Zeichen durch die Schreiber s. Field zu Exod. 35, 12. 38, 31 und Proll. S. LVII. — Dass übrigens schon vor Origenes die LXX durch Fehler und Zusätze entstellt war, geht z. B. aus dem Sarravianus zu Deut. 9, 26 hervor, wonach die an dieser Stelle von Origenes vorgefundene Übersetzung von ביד חזקה gelautet hat *ἐν τῇ ἰσχύϊ σου τῇ μεγάλῃ καὶ ἐν χειρί σου τῇ κραταιᾷ καὶ ἐν τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ*[1]). Und manche Versehen der griech. Schreiber liessen sich mit vollem Recht durch Hinblick auf den Urtext corrigiren, z. B. *ὠφέλησα* für *ὠφέλησα* Jer. 15, 10 oder *βοθύνων* für *βουνῶν* 2. Sam. 17, 9; s. Field Proll. S. LXsqq. Vgl. auch Lagarde, Anm. zur griech. Übers. der Provv. (1863) S. 2: doch finden sich Zusätze aus Aquila und Symmachus nicht bloss bei Clemens, sondern auch bei Philo und Justinus.

Hieronymus praef. in Paralip. ad Chrom.: Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat auctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat, mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Panphilus vulgaverunt; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. Lucianus (merkwürdiger Weise von Samosata, aus einem vornehmen Geschlechte) ist der bekannte Stifter der s. g. antiochenischen Schule und hat im J. 311 den Märtyrertod zu Nicomedien erlitten. Über seine Ausgabe heisst es in der dem Athanasius zugeschriebenen Synopsis S. S. §. 77: . . . . *ταῖς προγεγραμμέναις*

[1]) Darf man קרחא ביח שמש דעחידא למחרב Jes. 19, 18 vergleichen?

Digitized by Google

ἐκδόσεσι (des Aq. Sym. Theod.) καὶ τοῖς Ἑβραϊκοῖς ἐντυχὼν καὶ ἐποπτεύσας μετὰ ἀκριβείας τὰ λείποντα ἢ καὶ περιττὰ τῆς ἀληθείας ῥήματα καὶ διερρωσάμενος ἐν τοῖς οἰκείοις τῶν γραφῶν τόποις ἐξέδοτο τοῖς χριστιανοῖς ἀδελφοῖς. Wenn Hieronymus in der ep. ad Sunn. et Fret. den Λουκιανός mit der κοινή gleichsetzt, so bezeichnet er ihn damit nur als die nichthexaplarische (nicht: vorhexapl.) Recepta der Gegenden, wo jene gothischen Geistlichen wohnten. Ausserdem scheint er wieder übertrieben zu haben, denn in der praef. in Evv. ad Damas. sagt er: Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio; und de viris ill. c. 77: Lucianus . . . tantum in S. S. studio laboravit, ut usque nunc quaedam exemplaria S. S. Lucianea nuncupentur. Den Hesychius hält man für den von Eusebius H. E. VIII 13 erwähnten ägyptischen Bischof, der ebenfalls im J. 311 in der Verfolgung des Maximinus umkam. Über seine Ausgabe haben wir nur die kurzen Nachrichten des Hieronymus, der sie zu Jes. 58, 14 als exemplaria Alexandrina citirt. Vgl. noch im Decretum Gelasii: Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha, evv. quae falsavit Hesychius apocrypha.

Welche Früchte die Correcturen und Textmischungen getragen haben, die schon vor Origenes ihren Anfang genommen haben, dann von ihm und seinen Nachfolgern mehr oder weniger systematisch betrieben worden und endlich von noch späteren Diaskeuasten durch einander gewirbelt sind, kann man aus jeder einzelnen Hdschr. erkennen, auch aus der besten von allen, dem Vaticanus, welcher der römischen Ausgabe von 1587 (Sixtina) und deren mannigfachen Abdrucken zu Grunde liegt. Charakteristisch ist namentlich die Erscheinung der s. g. Dupletten. Es sind dies doppelte, gelegentlich auch dreifache Wiedergaben desselben hebräischen Textes oder auch neben einander gestellte Übersetzungen zweier Varianten desselben, manchmal nur wenig verschieden und einfach nebeneinandergestellt, manchmal aber erheblich abweichend und fest in einander verschlungen. Beispiele aus der Sixtina zu Samuelis s. im Text der Bb. Sam. S. 2. 7. 8, zu Josua bei Hollenberg, der Charakter der alexandr. Übers. des B. J. (Mörs 1876) S. 2. 3. Die Worte מגן אם יראה ורמח Jud. 5, 8 sind im cod. Al. wiedergegeben mit σκέπη νεανιδων σιρομαστων ανηφθη και σιρομαστης, zusammengeflossen aus σκέπην ἐὰν ἴδω ἢ σιρομάστην und σκέπη ἐὰν ὀφθῇ καὶ σιρομάστης; s. Ewald in den Gött. G. A. 1867 S. 635 f. Aber diese Dupletten, worin neben der Alteration doch noch immer das Echte erhalten ist, sind bei weitem der günstigste Fall: ebenso häufig hat die Correctur die alte septuagintamässige Lesart verdrängt. Dies ersieht man allerdings nicht aus einer einzelnen Hdschr., sondern nur aus verschiedenen zusammengehalten. Durch die Vergleichung mehrerer Hss. wird das Bild der Verwirrung nahezu verzweifelt. Im grössten Umfange ist dieselbe angestellt in der Oxforder Ausgabe von Rob. Holmes (tom. I) und James Parsons (II—V), V. T. Graecum cum var. lect. Oxon. 1798—1827, fol. Das Unternehmen ist allerdings nicht das Ziel, sondern der Ausgangspunkt der LXXkritik, insoweit aber keineswegs ohne Verdienst. Die ungeheure Ausdehnung der Collationen hat der Genauigkeit ihrer Wiedergabe im Apparat im Wege gestanden (Gebhardt (nach Cozza) in der Theol. L. Z. 1877 No. 21), aber man kann das in Kauf nehmen gegen den Gewinn,

Digitized by Google

dass man hier überhaupt erst einmal eine Übersicht über den Stand der Sache, ein Bild der Verwirrung bekommt. Dass in dem Wuste nichts Werthvolles stecke, ist eine colossale Übertreibung: aus den Varianten zu den historischen Büchern ist mehr zu lernen als aus allen Commentaren. Tischendorf versteht nichts vom hebräischen, also auch nichts vom griechischen A. T., und wenn ebenso grosse Sachverständige seiner Versicherung glauben, dass er weit grössere Verdienste um die LXX habe als die Oxforder, so ist das lächerlich; mit Recht spricht ihm Lagarde, die Hauptauktorität auf diesem Gebiete, jedes krit. Verdienst ab. Noch wolle man bedenken, dass die Auswahl der mitzutheilenden Lesarten hier überhaupt nicht leicht ist. Dass die Oxforder eine Auswahl haben geben wollen, geht aus den in der Bodleiana aufbewahrten Collationen hervor. Dass sie dabei einzelne wichtige — d. h. zur Reconstruction des hebr. Originals der LXX wichtige — Varianten übersehen haben, ist wahrscheinlich, aber wie mir scheint noch nicht genug nachgewiesen. Berechtigt ist dagegen der Tadel, dass sie das Qui tacet consentire videtur in verwirrender Weise anwenden und namentlich, dass sie viel zu viel mitgetheilt haben und in wenig übersichtlicher Form. Ich finde jedoch nicht, dass in dieser Hinsicht Lagarde in seiner Auswahl der Varianten zur Genesis Gräce ein nachahmenswürdiges Vorbild gegeben hat, so genau auch seine Collationen sein mögen. Die Sache ist eben sehr schwierig, das aber ist, wie gesagt, nicht gering anzuschlagen, dass man durch die Oxforder Editoren in Stand gesetzt ist, das Ganze einmal zu überblicken. Damit ist wenigstens die Möglichkeit gegeben, es zu digeriren und zu ordnen, die Verwandtschaft gewisser Hss. zu erkennen und allmählich zu einer Art Genealogie oder doch Gruppirung zu gelangen.

Das vorläufige Ziel der Kritik ist die Herstellung gewisser Recensionen. Die Hexaplaris zu reconstruiren ist gegenwärtig keine allzu schwierige Aufgabe, wenigstens für den grössten Theil der Alttestamentlichen Bücher; zu Jeremia hat schon G. L. Spohn den freilich mit ungenügenden Mitteln unternommenen Versuch gemacht. Eine andere höchst eigenthümliche Recension ist die der codd. Holmes. 19. 82. 93. 108; sie liegt dem griechischen Texte der Complutensischen Polyglotte zu Grunde, der wesentlich aus dem von Rom dem Cardinal Ximenes geliehenen cod. 108 geflossen ist (vgl. Vercellone in der Vorrede zu Mai's Ausgabe des Vaticanus S. V), nur dass die spanischen Herausgeber grade die interessantesten Stellen weggelassen oder abgeschwächt haben. Merkwürdig scheinen ferner die Venetianer Codd. 29. 68. 120. 121. 122 zusammenzustimmen, aus deren einem (29 nach Holmes, 122 nach Lagarde) die Aldina (Venedig 1518) geflossen ist; zur selben Familie lassen sich vielleicht noch einige andere stellen. Unter der erheblichen Anzahl von Handschriften, bei denen keine der späteren Recensionen (Eus., Luc., Hes.), sondern

Digitized by Google

der alte gemeine Text die Grundlage zu bilden scheint, ist der Vaticanus von hexaplarischen und anderweiten alterirenden Einflüssen verhältnismässig am freisten, obwohl man sich wird hüten müssen, ihn mit der alten Septuaginta gradezu zu identificiren.

Eine Reihe wichtiger Lesarten der Codd. 19. 82. 93. 108 aus Samuelis s. bei Wellhausen, Text der Bb. Sam. (Gött. 1871) S. 221—224 und oben S. 220 Anm. 2 zu 2. Kön. 13, 22. Fr. Field (vgl. schon Holmes in der praef. ad tom. I Kp. 1 sect. 11) hat in Kp. IX der Prolegomena zur Hexapla die Ansicht aufgestellt, das diese Codices den Lucianus enthalten, d. h. in den geschichtlichen Bb., wo sie überhaupt am wichtigsten sind: bekanntlich gehen die gesch. Bb. in der LXX mit Regnorum an, während vorher der Oktateuch die Bb. Mose, Josua, Richter und Ruth umfasst. Zwingend sind die Instanzen gerade nicht, wodurch Field seine Ansicht zu begründen sucht. Doch lässt sich noch das dafür anführen, dass die Gothen, bei denen nach Hieronymus der Lucianus in gewöhnlichem Gebrauch gewesen zu sein scheint, das Alte Testament aus einem griechischen Texte übersetzt haben, der ganz mit dem der Codd. 19 ff. übereinstimmt, s. Ohrloff in Zacher's Ztschr. für Deutsche Philol. 1876 S. 251 ff. und Schürer's Th. L. Z. 1876 S. 307. Andrerseits spricht es nicht gegen Field, dass, wie J. P. Nickes in einer Münster'schen Diss. von 1853 (de V. T. codicum Graecorum familiis — ein Thema, dessen Bearbeitung durch kundige Gelehrte ein dringendes Desiderium ist) und Vercellone im 2. Theil der Variae Lectiones S. 436 beobachtet haben, jene Codd. mit der Vetus Latina oder mit einer bestimmten Recension derselben an frappanten Stellen übereinstimmen. Quotiescumque quatuor horum codicum lectio a reliquis Graecis dissentit, quod frequenter contigit, illorum vestigia presse sequitur noster interpres eisque omnino adhaeret, sagt Verc.; mit noster interpres meint er die am Rande einer früher der Domkirche zu Leon angehörigen Vulgatahdschr. angemerkten Abweichungen einer Vetus Latina. Zwar kann dies nicht als Beweis dafür angesehen werden, dass „der Lucianus" mit der vorhexaplarischen Koine sich decke, aus welcher die V. L. ursprünglich geschöpft sein muss. Aber zweierlei ist möglich, einmal dass die Recension der Codd. 19 ff., von Rücksichten auf das sachliche Verständniss geleitet, altes und echtes Gut der LXX grade an solchen Stellen beibehalten hat, die zwar auffallend vom officiellen jüdischen Texte abwichen, aber inhaltlich werthvoll zu sein schienen — in einem ähnlichen Verhältniss wie die Vetus Latina in der mittelalterlichen Vulgata erhalten ist; oder dass die lateinische Afterübersetzung die Schicksale des griechischen Originals gewissermassen nacherlebt hat und in ihren Recensionen die Recensionen jener wiederspiegelt. Die erste Erklärung ist die wahrscheinlichere, da die Übereinstimmung nur bei gewissen frappanten Lesarten nachgewiesen ist.

Für die Auffindung der vorhexaplarischen Koine, die mit der echten LXX noch nicht ohne weiteres gleichzusetzen ist, wäre ohne Zweifel die Vetus Latina bei weitem das wichtigste Hülfsmittel. Dass dies ursprünglich eine einzige (wenn auch in den verschiedenen Büchern von verschiedenen Händen verfasste) Übersetzung ist, die freilich, ebenso wie vor Joh. Guttenberg alle

Digitized by Google

vielgelesenen und weit verbreiteten Kirchenbibeln, einen sehr schwankenden Text hatte, ist die Annahme Wiseman's, Lachmann's (Nov. Test. I p. XI: singulos libros semel Latinis verbis expressos esse, deinde immutatos ab aliis, non denuo versos) und Lagarde's (Ges. Abh. S. 89). Man hat dagegen die Differenzen der uns erhaltenen Fragmente vorgebracht, sie sind aber nicht stärker als die der verschiedenen LXXcodices — die Möglichkeit indessen, dass z. B. von diesem oder jenem Apokryphon zwei verschiedene Übersetzungen in Gebrauch gewesen sind, braucht nicht geleugnet zu werden. Man hat gewisse Aeusserungen Augustins eingewandt, wie de doctr. christ. II 11: qui scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt: Latini autem interpretes nullo modo; ut enim cuivis primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari [1]). Aber Augustinus gewann seine Meinung nicht etwa aus der Tradition, sondern aus der Verschiedenheit der ihm bekannten Exemplare. Dieselbe Thatsache erklärt nun der in diesem Punkte weit sachverständigere Hieronymus (z. B. praef. in Josue) aus späteren Alterationen einer ursprünglich identischen Übersetzung. Diese Erklärung ist um so wahrscheinlicher, da gemeiniglich die Verwandtschaft über der Verschiedenheit übersehen zu werden pflegt und da grade die Unzählbarkeit der Interpreten aufs stärkste gegen Augustin zeugt, welcher übrigens gelegentlich sich selber im Sinne des Hieronymus ausspricht (Eichh. II 403) und es mit dem Worte interpretari ziemlich leicht nimmt, indem er z. B. dem Hieronymus in Anlass von dessen Revision der Vetus Latina im N. T. schreibt: evangelium de Graeco interpretatus es, worauf H. antwortet: si me, ut dicis, in Ni Ti emendatione suscipis; s. Fr. Kaulen, Gesch. der Vulgata (Mainz 1868) S. 159 und N. W. Ott in Fleckeisen's N. Jahrb. für Philologie und Pädagogik 1874. 75 (mir unzugänglich). Schon Tertullian setzt die V. L. als in kirchlichem Gebrauch befindlich voraus. Nach Lachmann a. a. O. ist sie eben in Afrika entstanden: vetus haec interpretatio vix dubitari potest quin inter eam gentem quae Graecae linguae minime perita esset nata fuerit, hoc est in Africa; in der That war wenigstens die römische Kirchensprache bis ins 3. und 4. Jahrhundert, also sicher im ersten und zweiten, griechisch. Wie alle altlateinischen Übersetzungen ist die V. L. äusserst wörtlich und abgefasst in dem Dialekt der Stände, unter denen das Christenthum damals hauptsächlich Verbreitung fand; darum für Textkritik und Sprachgeschichte gleich wichtig. Nur aus ihr liesse sich z. B. der vorhexaplarische Hiob oder Daniel reconstruiren. Leider aber besitzen wir, namentlich für das A. T., bis jetzt nur Fragmente, gesammelt von P. Sabatier: Bibliorum S. Latinae versiones antiquae, seu Vetus Italica et ceterae quaecunque in codd. mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt, Rheims 1743. 3 Bde fol. Die Sammlung könnte gegen-

[1]) ibid. II 15: in ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Daher der ziemlich unpassende Allgemeingebrauch des Namens Itala für die V. L. Potter (Eichhorn II 400) hat — nach Aug. de consensu evv. II 66: codices ecclesiasticos interpretationis usitatae = LXX — für interpretationibus itala emendirt interpretationibus usitata. Jedoch vgl. contr. Faust. XI, 2.

Digitized by Google

wärtig bedeutend verbessert und vermehrt werden (Zarncke's L C B. 1870. No. 6. Tübing. Theol. Quartalschrift. 1870. S. 32—47), vielleicht steht zu hoffen, dass sich Hermann Rönsch einmal an diese Aufgabe macht, dem wir bereits werthvolle Arbeiten auf diesem Gebiete verdanken (Itala und Vulgata, Marb. 1869. Das Neue Testament Tertullians, Leipzig 1871, angez. von Lagarde Gött. G. A. 1871. S. 970 ff., Symmicta S. 99 ff.)

Darüber, dass unter den griechischen Uncialen der Vaticanus die alte LXX verhältnissmässig am reinsten und am wenigsten von irgend welcher Recension beeinflusst bietet, kann nicht der geringste Zweifel sein. Leider besitzen wir von diesem vornehmsten aber wie es heisst arg verwahrlosten Codex der Christenheit keine Photolithographie, sondern nur einen grossen Abdruck in der Form des Originals, besorgt von Vercellone, Sergio und Cozza, Rom 1869 ff. Den Oxfordern hat eine Vergleichung zu Gebote gestanden, die sie im Variantenverzeichniss unter II aufführen, während sie oben den Text der Sixtina geben. Der Alexandrinus (im Brit. Museum) ist weit stärker nach „dem Hebräer" corrigirt, mag aber trotzdem hie und da die bessere Lesart conservirt haben. Er ist, willkürlich aufgestutzt, zuerst von J. E. Grabe herausgegeben, Oxf. 1707 ff., sodann in Form und Grösse der Hdschr. von H. H. Baber, London 1816 ff., vgl. noch: V. T. Graece iuxta LXX interpr.; recensionem Grabianam ad fidem codicis Alex. aliorumque denuo recognovit etc. Fridericus Field. Oxon. 1859. Von Holmes und Parsons ist die Grabe'sche Ausgabe unter Alex., die Hdschr. selber unter III verglichen. Der Sinaiticus (zu Petersburg) enthält etwa die Hälfte der Alttest. Bücher, er ist ähnlich wie der Alex. und Vatic. in einer Prachtausgabe von Tischendorf veröffentlicht Petersb. 1862; der dazu gehörige Friderico-Augustanus (zu Leipzig) in derselben Weise schon früher, Leipzig 1846. Verglichen sind bis jetzt vom Sinaiticus nur die Apokryphen (in Fritzsche's Ausgabe), ausserdem der Frid.-A. (in Tischendorfs LXX). Vgl. Holmes praef. in Pentateuchum, Tischendorf's Prolegomena zur LXX, Lagarde's Übersicht in der Genesis Græce S. 9 ff., und Kamphausen's Anzeige des letzteren Buches, Stud. und Krit. 1869 S. 721—758.

§. 284. Für die Gewinnung des definitiven Textes der LXX hat Lagarde folgende Axiome aufgestellt:

1. „Die Manuscripte der griechischen Übersetzung des Alten Testaments sind alle entweder unmittelbar oder mittelbar das Resultat eines eklektischen Verfahrens: darum muss, wer den echten Text wiederfinden will, ebenfalls Eklektiker sein. Sein Maassstab kann nur die Kenntnis des Styles der einzelnen Übersetzer, sein Haupthülfsmittel muss die Fähigkeit sein, die ihm vorkommenden Lesarten auf ihr semitisches Original zurückzuführen oder aber als original-griechische Verderbnisse zu erkennen."

2. „Wenn ein Vers oder Verstheil in einer freien und in einer sklavisch treuen Übertragung vorliegt, so gilt die erstere als die echte."

Digitized by Google

3. „Wenn sich zwei Lesarten nebeneinander finden, von denen die eine den masorethischen Text ausdrückt, die andre nur aus einer von ihm abweichenden Urschrift erklärt werden kann, so ist die letztere für ursprünglich zu halten."

Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien S. 3. Der Eklekticismus, der vor Allem bedeutet, dass man sich nicht auf eine Hdschr. beschränken, sondern das ganze Material beurtheilen und zu Rathe ziehen muss, ist keine so trostlose Sache wie es wohl scheinen könnte. Denn sofort wird ihm eine enge Grenze gezogen: die Norm der Auswahl liegt in der Retrovertirung ins Hebräische Original und in der Aufgabe, dieses mit dem uns erhaltenen masorethischen Texte in ein Verhältniss zu bringen. Zum Beispiel. Zu 2 Sam. 24, 5. 6 lesen die bisher von Niemand beachteten Codices 19. 82. 93. 108: *καὶ διέβησαν τὸν Ἰορδάνην καὶ ἤρξαντο ἀπὸ Αροηρ καὶ ἀπὸ τῆς πόλεως τῆς ἐν μέσῳ τοῦ χειμάρρου τὸν Γαδδι καὶ τὸν Ιεζερ· καὶ ἔρχονται εἰς Γαλααδ καὶ εἰς γῆν Χεττιειμ Καδης καὶ ἔρχονται ἕως Δαν καὶ ἐκύκλωσαν τὴν Σιδῶνα τὴν μεγάλην.* Die Worte *καὶ ἤρξ. ἀπὸ Α. καὶ ἀπὸ τ. π.* entsprechen denen des MT. ויחנו בערוער ימין העיר; man sieht sofort, dass eine hebräische Variante zu Grunde liegt ויחלו מֵערוער ומן העיר, und erkennt den Werth der Lesart. Die Worte *καὶ εἰς Χ. Κ.* müssen mit den masorethischen ואל ארץ תחתים חדשי congruiren, sie führen zurück auf ואל ארץ החתים קדשה und ergeben eine Emendation von allerhöchstem geschichtlichem Interesse. Ein Versuch, die wirkliche LXX herzustellen, geht nothwendig Hand in Hand mit dem Versuch, ihre hebräische Vorlage zu reconstruiren; beides geschähe am besten zusammen. Dadurch würde zugleich ein objectiver Maassstab für die Ausdehnung des kritischen Apparates gegeben. Alle Varianten, die es nur im Griechischen sind und bei der Retroversion verschwinden, sind von untergeordneter Bedeutung. Ob Richter 1 ff. *τύπτω* oder *παιάσσω* das septuagintamässige sei, interessirt uns nicht sehr, da kein Zweifel besteht, dass beide Wörter auf dieselbe Grundlage zurückgehen; ob 1. Sam. 5, 4 *ἀμφότερα τὰ ὄχνη χειρῶν αὐτοῦ* oder *ἀμφότεροι οἱ καρποὶ τῶν χειρῶν αὐτοῦ*, ob *τὰ ἐμπρόσθια* oder *τὸ πρόθυρον* oder *Αμαφεθ* den Vorzug verdiene, ist ebenso für den Hauptzweck unerheblich. Solcher Varianten ist aber deshalb eine grosse Anzahl, weil die LXX nicht nach dem Hebräischen, sondern nach anderen griechischen Übersetzungen geändert wurde, so dass häufig nur etwa einer freieren eine wörtlichere Wiedergabe des gleichen Textes substituirt ist. Ganz gleichgiltig ist freilich die Entscheidung nicht; sie richtet sich nach der Kenntniss des Styls des LXXübersetzers einerseits, des Aquila Symmachus Theodotion andererseits, sodann auch nach dem zweiten von Lagarde aufgestellten Grundsatze, den schon Holmes ähnlich formulirt hat. — Dass, wenn der griech. Text auf eine vom MT. differirende hebr. Vorlage zurückgeht, darin die Bürgschaft der Septuagintamässigkeit liegt, folgt daraus, dass gerade dies materielle Abweichen der LXX von „der hebräischen Wahrheit" den hauptsächlichen Anlass zu den jüngeren Versionen und zur Correctur der LXX nach denselben gegeben hat. Die von Hieronymus zu Hos. 1, 1 verworfene Aussprache *Αυση* Ause ist die echte (assyr. Ausi) und *Ωσηε* hexaplarische Correctur. Sollte indessen dieser Kanon einmal

Digitized by Google

trügen und die LXX einmal mit dem MT. stimmen an einer Stelle, wo etwa Symmachus abwich, so wäre für unsere Endabsicht, welche die Herstellung der reinen Gestalt der ältesten Übersetzung nur als Mittel zur Gewinnung der Urschrift benutzt, der Schade nicht gross, wenn ein falscher Name, in diesem Falle Symmachus statt LXX, gewählt wurde für einen zuverlässigen Zeugen. Vgl. den Text der Bb. Samulis S. 4—8. Dort ist zugleich betont, dass ohne beständige Vergleichung des mas. Textes das Haupthülfsmittel Lagarde's zur Entdeckung der echten LXX, die Fähigkeit, die verschiedenen Lesarten auf ihr semitisches Original zurückzuführen, praktisch unanwendbar ist, wenigstens in allen verwickelten Fällen: erst wenn man im Allgemeinen eine Idee davon hat, was etwa in σκέπη νεανίδων σιρομαστῶν ἀνήφθη καὶ σιρομάστης Hebräisches zu suchen sei, wird man das Richtige finden (S. 592): auf diese Ahnung führt nur das masorethische מגן אם יראת ורמח.

§. 285. Die letzte und wichtigste Frucht der Bewegung gegen die LXX und für den Hebräer, die sich von den Juden auf die Christen fortgepflanzt hatte, ist die lateinische Übersetzung des Hieronymus. Die aus der griechischen Vulgata geflossene Vetus Latina war, nach den oben angeführten Ausserungen Augustins, in einer Textesverwirrung, welche dringend Abhülfe erheischte. Hieronymus, von dem römischen Bischofe mit dieser Aufgabe betraut, unternahm zunächst eine Emendation nach dem hexaplarischen Texte, dann aber übersetzte er im heiligen Lande, mit Hülfe gelehrter Juden (Bar Anina), das ganze Alte Testament von Frischem aus dem Hebräischen, freilich unter steter Benutzung der griechischen Versionen (praef. comment. in Eccles.) und manchmal im engsten Anschluss namentlich an Symmachus. Er hatte dabei viele und heftige Anfechtungen zu erleiden, weil die LXX der Kirchentext war und man weit eher von der christenfeindlichen Corruption der jüdischen Bibel als von der Hebraica veritas überzeugt war. Über seine Übersetzungsgrundsätze im Allgemeinen sagt er in der ep. 57 ad Pammach.: ego enim non solum fateor sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum, absque scripturis sanctis ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu. Doch hat er diese Ausnahme hinterher nicht festgehalten, sondern häufig sehr frei und ungezwungen, manchmal freilich auch sehr wörtlich übersetzt. Die Arbeit im Ganzen ist von unbefangenen Richtern allezeit als sehr gelungen anerkannt. Erheblich ist auch ihre kritische Bedeutung, allerdings nicht sowohl für eigentliche Varianten als für die damalige Orthographie und Aussprache des maso-

Digitized by Google

rethischen Textes. Doch kennen wir leider bis jetzt die wahre Übersetzung des Hieronymus nur sehr unvollkommen. Denn in der gegenwärtigen lateinischen Kirchenbibel, der s. g. Vulgata, ist sie gemischt mit mannigfachen Resten der Vetus Latina, welche sich lange Zeit daneben in Gebrauch erhalten und schliesslich vielerwärts damit verquickt hat.

Hieronymus hat zuerst das Neue Testament nach dem Griechischen revidirt; dies ist die heutige Vulgata des N. T., der älteste Theil des Ganzen. Es folgte im selben Jahr (383) eine Revision des Psalters nach dem gewöhnlichen, nicht lange darauf (385) nach dem hexaplarischen Texte der LXX, der ihm in Palästina in die Hand gekommen war. Das erste Psalterium wird Romanum genannt, weil es für Rom gemacht und in der Peterskirche bis heute in Gebrauch ist; das zweite Gallicanum, weil es in Gallien zuerst Eingang gefunden, von da aus freilich sich allgemein verbreitet hat, es ist der gegenwärtige Vulgatapsalter. Die übliche Behauptung, dass H. bei der Übertragung der Hexaplaris auch die kritischen Zeichen mit aufgenommen habe, ist in dieser Form nicht richtig. Miror, schreibt er ad Sun. et. Fret. über Ps. 74, 8, quomodo e latere adnotationem nostram nescio quis temerarius scribendam in corpore putaverit quam nos pro eruditione legentis scripsimus hoc modo: textus non habet *καταπαύσωμεθα* ut quidam putant, sed *καταχαύσωμεθα* i. e. incendamus . . . . . ; unde si quid, pro studio, ex latere additum est, non debet poni in corpore, ne priorem translationem pro scribentium voluntate conturbet. In den späteren Abschriften dieses Psalters wurden die kritischen Randnoten ausgelassen. Auch andere Alttest. Bücher der V. L. hat Hieronymus in dieser Weise nach Origenes emendirt; noch ehe er jedoch mit dieser Revision, die unfertig geblieben und zum grössten Theil (bis auf den Hiob) verloren gegangen ist, zu Ende kam, fasste er den Plan, das ganze A. T. aus dem Urtext neu zu übersetzen. Er fing an mit den 4 ll. Regnorum im J. 390, dann ging er an den Hiob, die Propheten, erst auf besondere Aufforderung des Sophronius an die Psalmen. Im J. 393 folgten die (nach der Präf. angeblich in 3 Tagen übersetzten) drei salom. Schriften, 394—396 Esra (und Neh.), Chronik, Genesis, dann bis 404 Exodus, Lev., Num., Deuteronomium, 404 und 405 Josua, Richter, Ruth, Esther; endlich Tobia, Judith und die apokryphischen Bestandtheile von Daniel, Esther. Ein Theil des seiner Arbeit gespendeten Lobes kommt wohl dem ernsten Latein zu, das einen ganz anderen Eindruck auf uns macht als das jüdische Allerweltsgriechisch. Unübersetzt liess er die Weisheit Salom., Jesus Siracides, und die Makkabäerbücher, d. h. alle Bücher, die er bloss griechisch kannte. Nämlich Tobia und Judith übersetzte er aus dem Chaldäischen (G. Bickell in der Zeitschr. für kathol. Theol. II 1878 S. 216 ff.), jedoch nur auf dringendes Verlangen seiner Freunde, wie er in den Vorreden zu den beiden Büchern sagt. Vgl. überhaupt die gewöhnlich in den Vulgataausgaben mit abgedruckten Präfationes, ferner den Briefwechsel und die Apologie gegen Rufin's Invectiven.

Über seine in der Jugend erworbenen hebr. Kenntnisse s. Epist. 125 ad Rustic. und die Vorrede zu Daniel; über seine späteren hebr. Lehrer s. die Vorrede zu Hiob, die Bemerkung zu Jes. 22, 17 und Epist. 84 bei Zöckler,

Digitized by Google

Hieronymus (1865) S. 154: putabant me homines finem fecisse discendi — veni rursum Hierosolymam et Bethlehem: quo labore quo pretio Baraninam (al. Barrabanum, corrumpirt nach Rufinus) nocturnum habui praeceptorem! timebat enim Iudaeos et mihi alterum exhibebat Nicodemum; ferner die Vorrede zu Daniel, zur Chronik, zu Tobia und Judith. Über die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus handelt ausgezeichnet Moritz Rahmer, erster Th. Breslau 1861 (Genesis), fortgesetzt in Frankel's Monatsschr. 1865. 1867. 1868 (Hosea); manches mag übrigens auch auf Rechnung des Aquila oder Symmachus kommen. Über sein Übersetzungsverfahren im Allg. s. Kaulen S. 169—189.

Notker und die angels. Bibel gehen angebl. noch auf die Vetus Latina zurück, die sich in der Liturgie sogar bis heute vielfach lebendig erhalten hat. Dank der Propaganda der Gelehrten bürgerte sich indessen die neue Übersetzung allmählich und nicht etwa durch Concilsbeschluss in den gemeinen Gebrauch ein. Dabei erlitt sie aber bedeutende Versetzungen mit Elementen der Vorgängerin und es entstand dadurch eine ungeheure Verwirrung des Textes in den mittelalterlichen Handschriften, welche den Anlass gab zur Anlegung von Variantensammlungen, den s. g. Correctorien. Das wichtigste darunter ist ein anonymes aus dem 13. Jahrhundert, von einem Verfasser, der auch hebräische und griechische Hss. zu Rathe zieht und erstere in spanische und französische scheidet, selbst die Thargume kennt, die Rabbinen und den hebräischen Matthäus citirt. Natürlich vermehrten diese Correctorien nur die Confusion, der erst durch die Ausgabe ein Ende gemacht wurde, welche auf Anregung des Tridentiner Conciliums zuerst von Sixtus V. und definitiv von Clemens VIII. veranstaltet wurde. Die Clementina ist die heutige Vulgata, die authentische katholische Kirchenbibel, die aber durchaus nicht den reinen Text des Hieronymus enthält. Dieser letztere ist uns aber in einigen alten Hdss. erhalten, unter denen der Amiatinus (in der Laurentiana) den ersten Rang einnimmt. Derselbe ist leider noch immer nicht veröffentlicht, denn die Ausgabe von Heyse und Tischendorf, oder richtiger von F. A. Brockhaus (Lips. 1873), ist nur eine Täuschung des Publikums. Lagarde ist freilich geneigt den Text des Amiatinus (wenigstens im Psalter) nicht als massgebend anzusehen; indessen scheint er von dem entschieden falschen Streben beeinflusst zu sein, die Varianten des Hieronymus vom MT. zu vermehren, die durch den Amiatinus auf ein Minimum herabgedrückt werden, wenigstens was die eigentlichen Varianten, in den hebräischen Radikalen, angeht; vgl. z. B. Gen. 8, 7, wo der Amiatinus hat et revertebatur und erst von jüngerer Hand über der Linie ein non vor revertebatur nachgetragen ist. — Abweichungen in den Lesemüttern finden sich mehrfach (Morinus I 3, 1. 6, 2. 11.) z. B. Prov. 23, 10. Nachdem Hieronymus den Spruch אל תשג גבול עולם 22, 28 übersetzt hat: ne transgrediaris terminos antiquos, übersetzt er ihn 23, 10: ne attingas parvulorum terminos, scheint also an der zweiten Stelle עולים vorgefunden zu haben, obwohl man allerdings nicht sicher ist, ob es sich nicht einfach um verschiedene Aussprache und Deutung der gleichen Consonanten handelt; vgl. Rahmer I S. 64ff., wonach auch die ältere jüdische Tradition an der zweiten Stelle den Plural von עול gesehen hat, offenbar wegen des Parallelismus mit יתומים.

Digitized by Google

Das wichtigste neuere Werk über die Vulgata, leider ein Torso, ist Vercellone, Variae lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum editionis, tom. I. II Rom 1860. 1864, mit höchst werthvollen Prolegomenen; vgl. Reusch, Katholik 1860 S. 1 ff. und Ewald, Gött. G. A. 1860 S. 1121 ff. Hauptsächlich auf dieser und anderen Publikationen Vercellone's beruht Fr. Kaulen's Gesch. der Vulgata, Mainz 1868. Ausserdem vgl. Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde. Lips. 1874.

C. Die aramäischen Versionen.

§. 286. Unter den aramäischen Versionen, die aus dem Grundtexte geflossen sind, ist die syrische die älteste, die s. g. Peschito. Nach der Angabe Jakobs von Edessa (gegen Ende des 7. Jahrhunderts) ist sie auf Veranlassung des Syrerapostels Adai und des Königs Abgarus unternommen, reicht sie also zurück in die Gründungszeit der syrischen Kirche, deren alte Metropolis Edessa war. Sie ist allezeit in christlichem Besitz gewesen und hat, in der Vereinigung des Alten und des Neuen Testaments, den Ausgangspunkt der Literatur bei allen Denominationen der syrischen Christenheit gebildet, wie denn überhaupt im edessenischen Dialekte aus jener Zeit nur christliche Schriftwerke erhalten sind. Mit ähnlichen Gründen wie den Symmachus kann man allerdings auch die Peschito für das Judenthum in Anspruch nehmen, in dessen geistigem Boden sie durchaus gewurzelt ist. Aber wie vollkommen noch im 4. Jahrhundert die syrische Kirche im Verständnis des A. T. an die jüdische Tradition gebunden war, zeigen in auffallendster Weise die Homilien des Aphraates (ed. Wright 1869), den man doch nicht wohl zur Beschneidung ziehen kann.

Ephräm Syrus und Jakob von Edessa reden von mehreren Übersetzern. Dazu stimmt der verschiedene Charakter der einzelnen Bücher. Der Pentateuch schliesst sich eng ans Hebräische und an die jüdische Exegese, Jesaias und die Zwölf enthalten viele Reminiscenzen aus der LXX, Ruth ist paraphrastisch, Hiob Wort für Wort übertragen, die Chronik fällt ganz aus dem Gemeincharakter heraus. Was die hebräische Vorlage der Peschito betrifft, so steht sie in sehr naher Verwandtschaft zu unserem masorethischen Texte; merkwürdig sind die ganz eigenartigen Psalmüberschriften. Bei den

Digitized by Google

mannigfachen Berührungen mit Varianten der LXX ist man nie sicher, ob sie nicht eher auf dem Einfluss der griechischen Übersetzung (לא הא *οὐχὶ ἰδού*) beruhen als auf einem Originaltext, der dem der LXX noch näher stand. Zum Theil werden sie sogar auf spätere Correctur zurückzuführen sein, denn unser Text der Peschito scheint in ähnlichem Zustande zu sein wie der der Vulgata, der ja auch indirect mit Elementen der LXX versetzt ist. Übrigens könnte man die Vermuthung aufstellen, die Peschito basire auf einer älteren Übersetzung, die in den Citaten des Aphraates und Ephräm vorliege, und revidire dieselbe in der Absicht, strengeren Anschluss an den hebräischen Wortlaut zu erreichen.

Vgl. Wisemann, horae syriacae, Rom 1828. Joseph Perles, meletemata Peschitthoniana, Vratisl. 1859. Der Name פְּשִׁיטְתָּא simplex ist zuerst bei Gregorius Barhebräus († 1286) nachweisbar, der ihn mehrfach gebraucht. In der Hauptstelle Hist. dyn. ed. Pococke S. 100 sagt er, die LXX sei die christliche Hauptbibel, aber besonders die östlichen Syrer gebrauchen eine Ausgabe, welche die simple heisse (אלמסמאה כסיטה), weil sie ohne Eleganz übertrage, und welche mit der Ausgabe der Juden übereinstimme, während die westlichen Syrer zwei Übersetzungen haben, nämlich die simple, welche nach Christi Erscheinung z. Z. des Apostels Adai (Zahn in den Gött. G. A. 1877 St. 6), oder wie andere sagen z. Z. Salomo's ben David und Hirams von Tyrus, aus dem Hebr. ins Syrische übertragen sei, und die LXX, die lange nach Christi Erscheinung aus dem Griech. ins Syrische übertragen sei. Die arab. Worte צאחב צור dominus Tyri sind von Pococke falsch gelesen und übersetzt figurata, als sei dies im Gegensatz zu simplex Name der aus der LXX geflossenen syrischen Bibel. Wahrscheinlich ist es trotzdem, dass die sehr spät auftauchende Bezeichnung simplex als Antithese zu hexaplaris gemeint ist, s. Field's Hexapl. I S. IX. Über die syrischen Übersetzungen aus dem Griechischen, welche die Peschito verdrängen sollten, s. Bickell, conspectus rei Syrorum literariae (Münster 1871) S. 9ff. Während die Nestorianer im Persischen Reich die alte Version beibehielten, entstanden bei den Jakobiten, den unter griechischem Einflusse stehenden Westsyrern, verschiedene neue, die im N. T. sich ängstlicher an den Urtext anschlossen und das A. T. gemäss der LXX wiedergaben. Zuerst die a. 508 im Auftrage des Bischofs Philoxenus von Hierapolis vom Weihbischof Polykarp verfasste, die nach der früheren Meinung bloss das N. T. und den Psalter enthalten hat, in Wahrheit aber, wie es scheint, z. B. auch den Jesaias. Das Neue Testament dieser Version unterzog Thomas von Heraklea a. 616 zu Alexandrien einer durchgreifenden Revision, um es noch genauer dem Griechischen zu conformiren; nur in dieser Gestalt, als Harclensis (ed. Jos. White, Oxon. 1773. 1799. 1803) ist uns die Philoxeniana erhalten, abgesehen von ganz unbedeutenden Fragmenten. Gleichzeitig und ebenfalls zu Alexandria ward das A. T. nach der hexaplarischen Septuaginta übertragen, s. darüber S. 589. Einen gemischten Text hat a. 704/705 Jakob von Edessa (DMZ. 1866 S. 460, GGA. 1869 S. 1919) constituirt.

Digitized by Google

indem er bald der Syriaco-hexaplaris, bald der Peschito, bald griechischen Hdss. folgte. — Eine eigene wohl nicht vollständige Version hatten die aramäisch redenden Christen Palästina's in ihrem Dialekt (Nöldeke DMZ. 1868 S. 443 ff.), es ist davon der aus der LXX geflossene Psalter (zu London) und ein Evangeliarium (zu Rom) erhalten; letzteres hat der Graf Minischalchi Erizzo herausgegeben, Veron. 1861—1864.

Jakob von Edessa sagt, die Übersetzer der Peschito seien vom Apostel Adai und vom König Abgar von Urhai nach Palästina gesandt um die Schrift zu übertragen, s. Wiseмann I 103. Von mehreren Übersetzern redet auch Ephräm zu Jos. 15, 28, s. unten S. 604. Im Pentateuch werden die Eigennamen mit geringen Ausnahmen in der Originalform belassen, dagegen in den übrigen Büchern übersetzt; Perles S. 47. In manchen Bb. finden sich Berührungen mit der LXX, in anderen noch zahlreichere und stärkere mit dem gewöhnlichen jüdischen Thargum; so im Pentateuch (Perles S. 27 ff., Schönfelder, Onkelos und Peschittho, München 1869; LCB. 1869, 1293 f.), im Ezechiel und besonders in den Proverbien (Hitzig in der Einl. seines Comm. S. XXVII ff., XXXIII ff., DMZ. 1869 S. 296); vgl. Gesenius, Jes. I 83 f. Über die Chronik sagt Nöldeke, ATl. Lit. S. 263: „Sie zeigt vielfache Zusätze, Umschreibungen und rabbinische Ausdeutungen, die Ängstlichkeit bei der Vermeidung von Anthropomorphismen ist hier ganz wie in den Thargumen. Den rein jüdischen Charakter zeigt die Stelle 1. Chron. 5, 2, wo es heisst: „aus Juda wird hervorgehen der König Messias"; wer diesen Zusatz gemacht hat, für den war doch Christus noch nicht gekommen[1]). Bei diesem wenig gelesenen Buche haben die Syrer also ein jüdisches Thargum arglos übernommen". Dazu in den Gött. G. A. 1868 S. 1826: „Ich habe inzwischen gefunden, dass die nationalste der syrischen Kirchen, die der Nestorianer, die Chronik (wie auch Esra mit Nehemia und Esther) gar nicht in ihrem Kanon hat, und dass sich ihnen hierin sogar zum Theil die Monophysiten anschliessen. Sollte diese Thatsache mit jener in irgend einem Zusammenhange stehen?" Bekannt ist, das die Apokryphen in der syrischen Kirchenbibel fehlen, weil diese eben aus dem hebräischen Kanon und nicht aus der LXX geflossen ist. Was Chronik Esra und Esther betrifft, so gehören sie bei Aphraates dazu. Genauere Untersuchungen über die einzelnen Theile der Peschito und ihr Verhältniss zu einander und zum Ganzen sind noch nicht angestellt.

Das Verhältniss der von der Peschito vorausgesetzten hebräischen Vorlage zum MT. und zur LXX zu bestimmen, wird wiederum dadurch erschwert, dass auch diese Übersetzung uns keineswegs in reiner Gestalt vorliegt. Was Jakob von Edessa systematisch gethan hat, das wird weniger systematisch bereits vor ihm geschehen sein, ähnlich wie in der LXX und Vulgata. Jedenfalls ist die Peschito, wie wir sie lesen, sehr stark mit fremden Bestandtheilen gemischt, die meistens direkt oder indirekt aus der LXX eingeflossen sind; Perles S. 8 ff. Dass der syrische Daniel in seiner echten Gestalt die apokryphischen Zusätze der LXX nicht enthielt, wissen wir mit Bestimmtheit.

[1]) Diese Folgerung ist allerdings etwas unverständlich, da ja doch der Übersetzer nicht über den zeitlichen Standpunkt des Verfassers hinausgehen konnte. Eher liesse sich sagen, die Stelle zeuge für einen christianisirten Juden.

Digitized by Google

In manchen Fällen, wo die patristischen Angaben über Lesarten des *Σύρος* nicht mit unserem Syrer stimmen, wird dies aus der Corruption des letzteren sich erklären. Wenn Didymus zu Gen. 8, 7 (LXX *καὶ ἐξελθὼν οὐκ ἀνέστρεψε*, näml. der Rabe) bemerkt: *ὁ Σύρος οὐχ ὁμοίως τῇ Ἑλληνικῇ · λέγει γὰρ ὑπέστρεψε, καὶ ὁ Ἑβραῖος*, wir aber jetzt lesen ונפק מפק ולא הפך, so wird das לא hier ebenso eingeschoben sein, wie im Amiat. das non. — Es ist übrigens möglich, dass die Peschito, wie sie in späterer Zeit entschieden unter dem Einfluss der LXX gelitten hat, so umgekehrt in früherer eine (einmalige oder allmähliche) Revision erfahren hat zum Zwecke genauerer Anpassung an das hebräische Original. Vgl. Bickell a. a. O. S. 8: Fragmenta IV Evangeliorum ad recensionem Peschitthae vetustissimam pertinentia edidit Guilelmus Cureton (Lond. 1858), de qua varia exstiterunt doctorum iudicia. Certum est eam saepe cum locis a scriptoribus veteribus ut Aphraate et interprete Theophaniae allatis convenire; retinet e. g. narrationem de sanguineo sudore Redemptoris quam etiam S. Ephraem et Isaac Antiochenus legerunt, Peschittha vero omisit. Non immerito igitur censetur, illa fragmenta textum praebere antiquiorem quamquam non satis correctum: quem concinnatores textus Peschitthae recepti faciliorem atque emendatiorem reddere voluerunt, ita ut ratio utriusque textus eadem fere sit ac textus ..... Italae si cum Evangeliis a S. Hieronymo revisis comparetur. Neque tamen et in ipso textu Curetoniano desunt lectiones sequiores, textu recepto interdum originales tuente[1]). Es ist möglich, aber nicht wahrscheinlich, dass etwas Ähnliches sich auch im A. T. constatiren lässt; eingehendere Untersuchungen über die Citate fehlen noch. Vgl. Perles S. 12 ff., Spohn, de ratione textus biblici in Ephraemi Syri commentariis obvii eiusque usu critico. Lips. 1786. 4, Baethgen in der Jenaer L.-Z. 1878 S. 74.

So viel lässt sich mit Sicherheit constatiren, dass der Peschito im Ganzen unser MT. zu Grunde liegt. Vgl. Ephraem zu Jos. 15, 28 (opp. I 305): וביר־שבע וקורייה וטירייה ׃חנו קורייה כד לא ידעו הנון דפשקו לסורייא מנא איתוהי הי ברת קלא עבריתא בויותיה סמו ואסברו דשמא דמדינתא איתוהי, wonach die Peschito das masorethische בויותיה vorgefunden und beibehalten hat, er selbst aber die LXX als Originaltext benutzt, nach der Lesart des Vatic.: *καὶ Βηρσαβεε καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν καὶ αἱ ἐπαύλεις αὐτῶν* (Duplette für ובנותיהן, Text der Bb. Sam. S. 215**). Bei den Anklängen an die LXX, die unzweifelhaft nicht alle erst durch spätere Correctur eingedrungen sind, ist es in allen Fällen am vorsichtigsten anzunehmen, dass sie auf dem Einfluss der griechischen Übersetzung und nicht auf einer

[1]) Theodor Zahn, Gött. G. A. 1877. S. 183 f., weist nach, dass das Diatessaron im 3. und 4. Jahrh. das gewöhnl. Evangeliar (vgl. das mir nicht zu Gebote stehende Evangeliarium Hierosol. und Eus. H. E. IV 22 *καὶ τοῦ Συριακοῦ*) der edessenischen Kirche gewesen ist. Er meint, hieraus habe auch Aphraates seine zahlreichen und in mancher Hinsicht so auffallenden Evangeliencitate; aber daher, dass jener sagt (S. 13), an der Spitze des Evangeliums stehe: im Anfange war das Wort, lässt sich das doch schwerlich folgern. Andrerseits hat eine Durcheinandermengung der synoptischen Parallelen bekanntlich auch bei der Itala in starkem Masse stattgefunden, vor dem Diatessaron.

Digitized by Google

vom MT. abweichenden und mit der Vorlage der LXX übereinstimmenden hebräischen Lesart beruhen. Doch ist dies natürlich nur eine praktische Regel und nicht von objectiver Geltung. Es kann sehr wohl sein, dass z. B. 1. Sam. 28, 16 nicht deshalb והוא עם חברך übersetzt ist, weil man im Griechischen *μετὰ τοῦ πλησίον σου*, sondern weil man im Hebräischen עם רעך vorfand, statt der corrupten Abbreviatur ערך.

Über die Ausgaben vgl. Ceriani in den Verhandlungen del Reale Istituto Lombardo von 1869 (LCB. 1869 No. 41). Die princeps ist die der Pariser Polyglotte, die in der Londoner wiederholt ist. Die beste, besonders wegen der Punkte, war bis jetzt die von der amerikanischen Mission zu Urumia herausgegebene von 1852. Eine photolithographirte Ausgabe eines das ganze A. T. (und versch. Apokryphen) umfassenden Ambros. Codex aus dem 6. Jahrh. veranstaltet Ceriani; Bd. I. Mediolan. 1876, ist erschienen, s. Jenaer L.-Z. a. a. O. Die Apokryphen sind von P. A. Lagarde edirt, Leipzig und London 1861.

§. 287. Die Thargume oder chaldäischen Paraphrasen, d. h. die jüdischen Übersetzungen in dem palästinischen Dialekt des Aramäischen, den man wegen der angeblich babylonischen Provenienz des Buches Daniel Chaldäisch zu nennen sich gewöhnt hat, hätten vielleicht auch an die Spitze dieser Übersicht, statt ans Ende, gestellt werden können. Sie besitzen nemlich im höchsten Masse die allgemeine Eigenschaft der anonymen biblischen und der daran anschliessenden jüdischen Literatur, ebenso gut sehr alt wie sehr jung zu sein, und wie die Bäume successive Ringe des Wachsthums aufzuweisen, welche die verschiedenen Generationen angesetzt haben. Eine gewisse positive und nicht aus allgemeinen Gründen zu erklärende Verwandtschaft unter sich haben alle alten Versionen, die LXX nicht ausgenommen (*ὁ κύριος*), die freilich am weitesten absteht. Die Grundlage dieser Verwandtschaft wird in der palästinischen Synagoge zu suchen sein, in der hier zuerst entwickelten und dann allmählich fester und fester ausgebildeten Auffassung des Gesetzes und der Propheten, die sich nicht bloss in der der Aussprache des Kethib vorausgehenden stillschweigenden, sondern sehr früh auch in einer darauf folgenden ausdrücklichen Interpretation geäussert hat. Das „Thargum“ blieb aber grade in Palästina lange Zeit mündlich, ebenso wie hier auch sonst der Grundsatz festgehalten wurde, nur die Schrift zu schreiben, die daran sich knüpfende Tradition aber dem lebendigen Worte zu überlassen. Ein schriftliches Thargum ist zuerst von Hiob bezeugt, bezeichnenderweise also von einem nicht zur öffentlichen Vorlesung und Auslegung gelangenden Hagio-

Digitized by Google

graphon. Wenn hinterher auch Thargume der eigentlichen Lesebücher aufgezeichnet wurden, vielleicht in Zeitläuften, die eine Unterbrechung und Verkümmerung der mündlichen Überlieferung befürchten liessen, so geschah das zunächst privatim und nicht zum Zweck öffentlichen Gebrauchs. Erst in der babylonischen Gemara erscheinen „unsere Thargume" als codificirt und als Schriften von öffentlicher Geltung.

„Von einem in der Regel dazu angestellten Übersetzer — sagt Zunz S. 8 — wurde der vorgelesene Text der Schrift, vers- oder paragraphenweise, auswendig der Gemeinde aramäisch übersetzt, so dass der Vorlesende und der Übersetzer abwechselnd vortrugen m. Megilla 4, 4—6. 10. Thos. ib. c. 3. j. Meg. 4, 1—3. b. Meg. 24a. Sota 39b. tr. Sopherim 12, 7. 14, 2". Wie die Mischna mündlich bleiben sollte, so das Thargum nach j. Meg. 4, 1: R. Haggai dixit: R. Samuel b. R. Isaac, quum intrans in synagogam videret doctorem quendam legentem interpretationem ex codice, Non tibi licet, inquit; verba, quae loquendo traduntur, memoriter, et quae scripta sunt, ex libro! — vgl. Augustin contr. adv. legis II 1. In m. Jadaim 4, 5 תרגום שבעזרא ושבדניאל מטמא את הידים handelt es sich wohl nur um die chaldäischen Stücke in Esra und Daniel DMZ. 25, 128f. Wenn Zunz S. 62 daraus, dass einer schriftlichen Übersetzung des Hiob aus der Mitte des 1. Jahrh. bestimmte Erwähnung gethan (thos. Sabb. c. 14. j. Sabb. 16, 1. b. Sabb. 115a. tr. Soph. 5, 15, Derenbourg S. 241) und noch älterer Thargume zu Esther (b. Meg. 3a) und zu den Pss. gedacht werde, schliessen will, das Gesetzesthargum sei noch früher aufgeschrieben, da man wohl nicht mit Hiob den Anfang werde gemacht haben, so widerspricht dieser Schluss aller Wahrscheinlichkeit; denn bei den Büchern, die nicht mündlich interpretirt weil nicht öffentlich vorgelesen wurden, lag der Anlass, sie für das private Bedürfniss schriftlich zu übertragen, bei weitem am nächsten, zumal sich ja auch auf sie das Verbot der Codificirung nicht beziehen konnte. Auch von einigen Apokryphen haben sehr früh schriftliche Übertragungen ins Chaldäische existirt; s. oben S. 599.

Zum Pentateuch sind uns zweierlei Thargume erhalten, das officielle babylonische, welches Onkelos bar Kalonymus heisst, und das antiquirte jerusalemische, welches in der Bombergischen Bibel den Namen Jonathan trägt, während der ältere und bessere Name Jeruschalmi (Zunz S. 66 ff.) nur auf hie und da mitgetheilte Varianten einer anderen Recension angewandt wird. Zu den Propheten (pr. und post.) besitzen wir vollständig nur das babylonische Thargum, den s. g. Jonathan ben Uzziel, wissen aber, dass es auch hier daneben ein jerusalemisches gegeben hat (Zunz S. 77 ff.) und kennen aus verschiedenen Recensionen des letzteren eine Anzahl Fragmente, namentlich die im Reuchlin'schen Prophetencodex. Das jerus. Thargum ist zwar in seiner gegenwärtigen litera-

Digitized by Google

rischen Form jünger als das babylonische, steht aber in directerem Verhältnis zu der alten mündlichen Interpretation, während das andere aus einer umgestaltenden Reformation derselben von Seiten der Gelehrten hervorgegangen ist. Jenes ist das aus der alten Wurzel ins Kraut geschossene Naturgewächs, dieses ein künstlicher Zucht unterworfener Ableger.

Vgl. Geiger, Urschrift S. 451ff., und Nöldeke, die ATl. Lit. S. 255ff. Dass das J. T. (jerusalemisch bedeutet palästinisch im Gegensatz zu babylonisch) jung ist, folgt aus der Erwähnung der sechs Sedarim der Mischna Exod. 26, 9, der sündigen Stadt Konstantinopel Num. 24, 19, der Frau und Tochter Muhammeds als Weiber Ismaels Gen. 21, 21; s. Zunz S. 75. Dass es jedoch auch alt ist, folgt wenigstens aus einigen der von Geiger dafür angeführten Stellen, von denen Nöldeke die schlagendste herausgehoben hat: die Feinde des Hohenpriesters Johanan (Johannes Hyrkanus) mögen nicht bestehen Deut. 33, 11. Wichtiger ist, dass was in der Mischna und in der jerus. Gemara als übliche Interpretation tadelnd angeführt wird, mit dem J. T. stimmt, Zunz S. 75. Überhaupt aber entspricht die Art, wie im J. T. um das Element des verlesenen Bibelworts herum die Stimmungen und Meinungen von Jahrhunderten sich abgelagert und zu den wunderlichsten Wucherungen geführt haben, ganz der Vorstellung die man sich von der Entwicklung des mündlichen Thargums machen muss, wie denn auch sonst die s. g. jerusalemische Literatur dieser Periode alterthümlicher und urwüchsiger ist als die babylonische. Dagegen ist das B. T., namentlich das zum Gesetz, eine gelehrte Arbeit, die sich gemeiniglich eng dem Texte anschliesst und kaum mehr eine Interpretation desselben zu nennen ist. Da wir genau wissen, dass die Gelehrten seit dem 2. Jahrh. nach Chr. die wilden Ranken der damaligen Hermeneuse zu beschneiden suchten (s. die Stellen bei Zunz S. 75), so werden wir nicht fehl gehen, in dem B. T. die letzte Frucht dieser Correktur zu erblicken. Wie Geiger zuerst geäussert (Jüd. Ztschr. 1871, 85—104) und dann besonders Dr. Wilh. Bacher DMZ. 1874 S. 62ff. nachgewiesen hat, sind eine Reihe von Übersetzungen des Onkelos ohne die des J. T. unverständlich und nur zu erklären als misslungene Abkürzungen aus den letzteren. In dieser Hinsicht kommt auch der Name Onkelos in Betracht, der zuerst in der babylonischen Gemara vorkommt. Für das betreffende Thargum („unser Thargum") wird er eigentlich nicht gebraucht; es wird nur erzählt, Onkelos der Proselyt habe dies und jenes gethan, u. a. die Thora übersetzt vor den Rabbinen Eliezer und Josua, die im Anfange des 2. Jahrh. nach Chr. lebten, b. Megilla 3a Die betreffenden Stellen kommen nun auch in anderen und älteren rabb. Schriften vor, insbes. in der jerus. Gemara; dort aber handelt es sich vielmehr um die griechische Übersetzung Akylas (= Aquila) des Proselyten; s. j. Meg. c. 1. Auf Grund dieser von Azaria de Rossi a. a. O. c. 45 beigebrachten Thatsachen hat schon J. Morinus (II 8, 6 vgl. Wolf B. H. I 958f.) evident nachgewiesen, dass אנקלוס weiter nichts ist als eine babylonische Corruption des griechischen עקילס. Die Übertragung des Namens von der griechischen auf die chaldäische Übersetzung passt aber merkwürdig gut: Onkelos ist in der That ganz der chaldäische Aquila, und es ist zweifelsohne

Digitized by Google

die gleiche Bewegung, aus welcher zuerst im Gegensatz gegen die LXX der Aquila und weiterhin im Gegensatz gegen das hergebrachte freiere Thargum der Onkelos entstanden ist. — Das B. T. zu den Propheten, der s. g. Jonathan, ist auch eine Reformation der älteren hermeneutischen Überlieferung, die dadurch ebenfalls nicht sogleich verdrängt wurde, sondern in der palästinischen Heimath noch fortwucherte, vor ihrem Untergange aufgezeichnet wurde und uns wenigstens restweise in mehr als einer Recension aufbewahrt ist. Vgl. Lagarde's Prolegg. zu den Prophetae chald. (Lips. 1872) und Bacher, DMZ. 1874 S. 3ff. Doch lässt sich, trotz dem im Allg. dem Onkelos verwandten Charakter des Jonathan, nicht verkennen, dass er weit mehr von der alten mündlichen Grundlage erhalten hat, was sich durch den Unterschied von Gesetz und Propheten hinlänglich erklärt. Der Name Jonathan kommt ebenfalls zuerst in der babyl. Gemara vor. Freilich werden Stellen aus dem babyl. Prophetenthargum meist unter dem des Rab Joseph, eines babyl. Lehrers aus dem 4. Jahrh., citirt; s. de Rossi a. a. O. c. 45; Wähner I §. 262. §. 284 und Zunz S. 63. Dagegen heisst es in der bereits erwähnten Stelle b. Meg. 3a: das Thargum der Thora hat Onkelos der Proselyt verfasst nach R. Eliezer und R. Josua, das Thargum zu den Propheten hat Jonathan ben Uzziel — daraus wird weiterhin die Stelle Zach. 12, 11 angeführt und zwar durch Rab Joseph — verfasst nach Haggai Zacharia und Maleachi, und das Land Israel ist erbebt 400 Parasangen lang und breit[1]). Etymologicis argutationibus decepti — sagt Wähner I §. 261 — Christiani nonnulli eundem, quem Theodotionem Graecum interpretem esse suspicati sunt, per Schicardum (Bechinath Happeruschim p. 25) dudum explosi. Da Onkelos aus Aquila entstanden ist, so ist es immerhin bei dem nachweislich unhistorischen und der Erklärung bedürftigen Namen Jonathan bemerkenswerth, dass er in der Bedeutung dem Theodotion entspricht, welcher letztere nach Irenäus ja ebenso wie Aquila ein jüdischer Übersetzer gewesen ist. Babylonisch heissen übrigens diese Thargume nur deshalb, weil sie in Babylonien zuerst durchgeschlagen und von da her eingebürgert sind, wohl auch dort die letzte Revision empfangen haben. Der Dialekt, obwohl in manchen Punkten von dem mehr vulgären der jerus. Paraphrasen verschieden, ist dennoch, nach Nöldeke's allein competentem Urtheil, palästinisches Aramäisch.

Zur näheren Charakteristik s. Morinus II exerc. 8, der sich indessen befleisst, das Groteske und Scurrile ausschliesslich hervorzuheben, Nöldeke a. a. O., dessen Darstellung hier besonders glücklich ist, und Bacher a. a. O., der viele und lehrreiche Spezialien anführt. Über Onkelos insbesondere handelt Luzzatto, Oheb Ger, Wien 1830; über Jonathan Frankel, zu dem Thargum der Propheten, Bresl. 1872 (Gött. G. A. 1872 S. 828ff.); über das Jerusalemische T. Seligsohn, de duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus. Breslau 1858 (mir sämmtlich unbekannt). „Die Übersetzung im officiellen

[1]) Man sollte fast denken, dass wie sich das Prophetenthargum unmittelbar an die letzten Propheten hier anschliesst, so auch das Gesetzesthargum unmittelbar an die Nachfolger Mose's, Josua und Eleazar, aus denen dann erst nachgehends die Rabbiner Eliezer und Josua gemacht wären. Sonst ist Jonathan b. U. auch ein Schüler Hillel's. b. Baba B. 134a, Sukka 28a. Vgl. die Thosephoth zu b. Kiddusch. 49a.

Digitized by Google

oder babylonischen Thargum ist durchgehends peinlich wörtlich, und wenn diese Wörtlichkeit nicht ganz den abschreckenden Eindruck von Aquila's Griechisch macht, so liegt das theils daran, dass die Sprache bei ihrer nahen Verwandtschaft mit dem Hebräischen sich der Ausdrucksweise desselben leichter anschmiegt, theils auch bloss an unserer geringeren Vertrautheit mit dem wahren Sprachgebrauch des Aramäischen. Ästhetische und grammatische Rücksichten stehen der Durchführung dieser Wörtlichkeit nie im Wege: aber sobald diese irgend einen Anstoss erregen oder zu einem religiös bedenklichen Missverständniss führen könnte, wird sie sofort aufgegeben, und dann scheut man sich selbst vor breiten Umschreibungen nicht" (Nöldeke S. 257 f.). Die alte Grundlage schimmert doch noch stark durch, die exegetische überall, die erbaulich paraphrastische weniger im Onkelos (Bacher a. a. O. S. 62 ff.), als im Jonathan bes. zu den eigentlichen Propheten (z. B. Armillus Jes. 11, 4, vgl. Pseudojonath. Deut. 34, 3); s. Zunz S. 62 f. — In Bezug auf das J. T. sucht Bacher nachzuweisen, dass Pseudojonathan die jüngere Recension ist und beeinflusst wird von dem Streben, die uns in den Fragmenten erhaltene ältere Rec. mit Onkelos zu versöhnen. Wie dem auch sei, das J. T. ist zwar ein sehr verwildertes, aber auch ein sehr interessantes literarisches Product, und sein Studium für die Anschauungen und selbst die Ausdrücke (Wähner I §. 278) des N. T. und der gleichzeitigen jüdischen Schriftsteller sehr wichtig, auch für den Koran, desgl. für palästinische Geographie, letzteres, weil (wie auch im B. T. zu den Propheten) die Eigennamen meist übersetzt und modernisirt werden. Sehr vielfach bewähren die einzelnen Paraphrasen ihr Alter (Exod. 12, 40 LXX), und wenn auch ebenso wohl jüngere Aggada in Menge unterläuft, so zeigt sich doch überall, „dass wir in dieser Fundgrube jüdischer Ansichten und Sagen nicht individuelle Willkür, sondern Ansichten und Auffassungen ganzer jüdischer Volksklassen haben". Die auffallendsten Auswüchse müssen freilich doch gewöhnlich auf einen „individuellen" Anfang zurückgeführt werden, auf irgend ein erhaltenes oder verloren gegangenes Apokryphon; vgl. Origenes ad Afr. §. 7. 8. (I 18 ff.).

Die Thargume zu den Hagiographen, gleichfalls jerusalemisch und von der b. Gemara (Meg. 3a) ignorirt, sind nicht auf der Basis der Synagogaltradition erwachsen, sondern haben von Anfang an einen mehr schriftlichen und privaten Ursprung gehabt, obwohl auch sie nicht lediglich singuläre, sondern zum Gemeingut gewordene Ansichten wiedergeben. Man unterscheidet 1) Psalmen Sprüche Hiob, die im Ganzen (Ps. 50, 10) ziemlich einfach übertragen sind, 2) die fünf Megilloth, die ganz aggadischen Charakter tragen, am meisten Esther und Hoheslied (Elias L. in der Vorr. zum Methurgeman bei Morinus S. 335 f.). Das Thargum der Sprüche ist nach Dathe Hitzig und Nöldeke eine Bearbeitung der christl.-syrischen Übersetzung dieses Buchs; Esther existirt in mehrfacher Gestalt. Von Daniel und Esra gibt es keine chald.

Digitized by Google

Versionen, wohl aber von der Chronik; was man sich unter den chaldäischen Apokryphen vorzustellen hat, die Hieronymus übersetzte, ist vor der Hand unklar. Über Joseph den sehr Hellen (d. h. per antiphr. den Blinden) s. Wähner I § 262. § 284.

Der hebräische Text, den die Thargume, namentlich die officiellen, voraussetzen, ist der unsrige; aber in mancher althergebrachten Übersetzung hat sich doch eine dunkle Erinnerung an eine andere Lesart erhalten, wie das aus der Vergleichung mit der LXX sich ergibt. Die jüdischen Gelehrten sind zu geneigt, dies zu übersehen oder gar die Lesart aus der Auslegungstradition statt die Auslegungstradition aus der Lesart abzuleiten. Übrigens ist der Zustand nicht erbaulich, in welchem die chaldäischen Paraphrasen, namentlich die jerusalemischen, auf uns gekommen sind.

Onkelos und auch Jonathan sind in einer Anzahl guter Bibelhss. erhalten, entweder neben dem Grundtext in besonderen Columnen, oder auch in derselben Columne Vers um Vers mit dem Hebräischen. Aus dem Reuchlin'schen Prophetencodex hat Lagarde das Thargum edirt, Leipz. 1872, s. die höchst gewissenhafte Anzeige von Klostermann in den Stud. u. Krit. 1873 S. 731—767. Die wichtigste umfassende Ausgabe ist die in der durch Felix Pratensis besorgten ersten Bomberg'schen Bibel vom J. 1517, s. Eichhorn II § 225. 230. 240. Nach Felix Pratensis hat Lagarde die Hagiographen (Leips. 1873) gedruckt, bis auf die (bis ins 17. Jahrh. unbekannte) Chronik, für die er einen Erfurter Codex zu Grunde gelegt und gelegentlich noch andere Hss. benutzt hat. Vgl. noch Wolf, Bibl. Hebr. II 1189f. überh. II 1135—1191. IV 730—734.

Auch die Samaritaner besitzen ein in palästinischem Aramäisch abgefasstes Thargum. Es ist in der Pariser und Londoner Polyglotte herausgegeben, und in hebräischer Quadratschrift nachgedruckt von A. Brüll, Frankf. 1873—75. Eine Ausgabe der Genesis nach neuem hdschr. Material hat neuerdings Petermann veranstaltet. Vgl. oben § 278 und S. Kohn, Samarit. Studien, Breslau 1868.

§. 288. Unter den für die Entwicklung der biblischen und semitischen Philologie sehr wichtigen Polyglotten ist die älteste die vom Cardinal Francisco Ximenes de Cisneros unternommene Complutensische 1514—1517, in 6 Folianten, wovon die ersten vier das A. T. umfassen; sie enthält den Hebr. Text, das Thargum Onkelos, die LXX und Vulgata. Es folgt 1569—1572 in 8 Bden (4 A. T.) die Antwerpische Poly-

Digitized by Google

glotte (Regia, weil impensis Philippi II, Plantiniana, weil typis Christoph. Plantini), die die chaldäischen Paraphrasen vollständiger enthält. Dann kommt die Pariser Polyglotte 1629 bis 1645, der schlecht belohnten Aufopferung des Michael le Jay zu verdanken, in neun Tomi und zehn Bänden; der Pentateuch der Samaritaner nebst Thargum, sowie die syrische und arabische Version sind hier hinzugekommen. Den Schluss macht die Londoner Polyglotte 1654—1657 in 6 Folianten (VI = Variae lectiones), wozu dann noch das Lexicon heptaglotton des bewunderswerthen Edmund Castellus (1669) ein Anhang ist. Die übrigen sind nicht von Bedeutung. In der Gegenwart handelt es sich zunächst um gute Texte der einzelnen Versionen, darnach erst um Zusammenstellung verschiedener [1]).

II.

Versuch einer Rückwälzung der Textesgeschichte.

A. Das Keri und das Kethib.

§. 289. Während für das Neue Testament das Vorhandensein zahlreicher und bedeutender Varianten wohl oder übel zugegeben werden musste, pries man es lange Zeit als einen besonderen Vorzug des Alten, dass hier der Text, dank der göttlichen Vorsehung und der Scrupulosität der jüdischen Schreiber, mit wunderbarer Festigkeit überliefert und in den mancherlei erhaltenen Handschriften keinen nennenswerthen Schwankungen ausgesetzt sei. In der That hat derselbe jedoch eine Geschichte gehabt und ist von seinem Ausgangspunkte, d. h. von den Autographen der originalen Schriftsteller oder auch von den Recensionen der letzten Redactoren, durch eine lange Entwicklung getrennt; und der ganze Unterschied

[1]) Über die Lesarten des Thalmud handelt Claudius Cappellanus, Mare rabbinicum infidum (Paris 1667. 12), abgedruckt in Crenii exercitt. fasc. X, excerpirt in Kennicott's diss. II super ratione textus hebr. V. T. p. 247—252. Vgl. E. A. Frommann, opusc. phil. & hist. (Cob. 1770) I 1—46. Item Cappellus C. S. V 12 mit Scharfenbergs Noten.

Digitized by Google

besteht darin, dass uns fürs N. T. das Material vorliegt, um diese Entwicklung bis nahe zum Ursprung zurückverfolgen zu können, dagegen für's A. T. nicht. Vgl. Bentley III 347 ff.

§. 290. Sollte das semper ubique et ab omnibus der handschriftlichen Überlieferung seinem Zwecke genügen, nemlich das Hineinspielen menschlichen Urtheils bei der Constituirung des heiligen Textes auszuschliessen, so musste es auch von den Punkten behauptet werden. Dass dieselben erst im Anfange des Mittelalters dem Consonantentexte beigefügt seien, wurde darum, namentlich auf Seiten der protestantischen Orthodoxie, als eine sehr gefährliche Entdeckung empfunden. Als ihr Urheber kann Elias Levita gelten, geb. 1472 zu Neustadt an der Aisch bei Nürnberg, gest. 1549 zu Venedig; in der berühmten dritten Vorrede zur Massoreth ham-Massoreth setzt er die Erfindung der Zeichen, die er den Weisen von Tiberias zuschreibt, in die Zeit nach dem Abschluss der babylonischen Gemara (± 600 nach Chr.). Jedoch ausführlich begründet und wissenschaftlich wirksam gemacht ward die These erst durch den reformirten Professor Lud. Cappellus zu Saumur (Arcanum punctationis revelatum, Lugd. B. 1624. 4), dem der Pariser Oratorianer Jo. Morinus, ein Convertit, von Anfang an zur Seite trat. Nachdem die deutschen Autoritäten zunächst nichts gemerkt und sich dann, nach dem Erscheinen der Gegenschrift von J. Buxtorf fil. (1648), eine Zeit lang im Widerlegen der neuen Wahrheit ergangen hatten, fand sich dieselbe eines Tages allgemein anerkannt (Wähner I § 209 ff.). Gegenwärtig zweifelt kein Mensch an der Neuheit der Punkte. Anders allerdings steht es mit der Frage nach ihrem positiven Ursprung: diese ist noch keineswegs ins Reine gekommen, wenn auch grade in letzter Zeit durch neues handschriftliches Material der Beantwortung um einen Schritt näher gerückt.

Von allgemeineren Gründen für die Nichtzugehörigkeit der Punkte zur Schrift möge hier abgesehen werden, so schlagend sie auch sind. Was zunächst die Vokalzeichen (wohl zu unterscheiden von den Vokalbuchstaben) betrifft, so sind sie den Rabbinen des Thalmud völlig unbekannt, denen nur durch mündliche Überlieferung die Aussprache fest steht. Den Unterschied von zweierlei möglichen Aussprachen der gleichen Consonanten können sie auf keine Weise schriftlich fixiren, wenn sie nicht die s. g. Lesemütter zu Hülfe nehmen. Sie sagen etwa, man solle שבעים und nicht שבעים aussprechen und überlassen es dem Witz des Lesers, den Unterschied von

Digitized by Google

schebuaim und schib'im daraus zu errathen, oder sie setzen in das erste Wort ein Vau ein (שבועים), nicht in der Absicht, die Lesart zu ändern, sondern bloss ad hoc, um die gemeinte Aussprache zu bezeichnen. Von Joab erzählen sie, er habe seinen Lehrer getödtet, weil er das Wort זכר Deut. 25, 19 von ihm zakar statt zeker gelernt und in Folge dessen bloss die Männer Edoms ausgerottet habe (1. Kön. 11, 16); Hieronymus zu Isa. 26, 14 berichtet das Gleiche von Saul. Auch der nachthalmudische Traktat Sopherim, der gewöhnlich zusammen mit Aboth gedruckt wird, verbietet zwar den Gebrauch des s. g. Soph Pasuk, aber nicht den der Vokalzeichen für die doch jedenfalls unpunktirt zu schreibenden Thorarollen — was wohl nicht würde unterblieben sein, wenn sie damals schon usuell gewesen wären. Am klarsten sind die Aussagen des Hieronymus, der nicht wie die Rabbinen an die semitische, sondern an die lateinische und griechische Schrift gewöhnt war und den Unterschied jener natürlich recht lebhaft empfand. Zu Isa 9, 8: Apud Hebraeos דבר — quod per tres literas scribitur consonantes — pro locorum qualitate, si legatur dabar, verbum significat, si deber, mortem et pestilentiam; zu Hier. 9, 22: Verbum Hebraicum quod tribus literis scribitur דבר — vocales enim in medio non habet — pro consequentia et legentis arbitrio, si legatur dabar, sermonem significat, si deber, mortem, si dabber, loquere; zu Hab. 3, 5: Pro eo quod nos transtulimus mortem, in Hebraeo tres literae positae sunt דבר absque ulla vocali, quae si legantur dabar, verbum significat, si deber, pestem. Vor allem ep. 73 ad Evangelium: nec refert utrum Salem an Salim nominetur, cum vocalibus in medio literis perraro utantur Hebraei et pro voluntate lectorum atque varietate regionum eadem verba diversis sonis atque accentibus proferantur. Die vocales (literae) sind keine Vocalpunkte, sondern Vocalbuchstaben, die wir mit einem ganz barbarischen Namen (Morinus II 18, 4) als Lesemütter bezeichnen; dass sie in medio selten vorkommen, steht im Gegensatz dazu, dass sie im An- und Auslaut der Wörter sehr häufig und beinah regelmässig (Ewald §. 16. 17) gebraucht werden. Zu Isa. 38, 14: Media vocalis litera Vau si ponatur inter duas Samech, legitur sus et appellatur equus, si Jod, legitur sis et hirundo dicitur. Höchst umfangreiches und grösstentheils sehr werthvolles Material findet man bei Morinus II exerc. 12—16; vgl. auch Wähner II c. 11. 12. Es ist Hupfeld's Verdienst, mit Nachdruck auf diese freilich hauptsächlich erst für die moderne Theologie verschollenen Männer hingewiesen zu haben, in seiner kritischen Beleuchtung einiger dunklen und missverstandenen Stellen der Alttest. Textgeschichte, Stud. und Krit. 1830. 1837. Bemerkenswerth ist wohl auch, dass das Schreiben und das Punktiren eines Codex zwei getrennte Geschäfte waren, die häufig von verschiedenen Händen besorgt wurden, das eine von Kalligraphen, das andere von Gelehrten.

Positiv hat man seit Morinus die Entstehung der hebr. Vocalzeichen in Zusammenhang gebracht mit der der arabischen, und neuerdings der syrischen, von denen die arabischen abhängen. Über das syrische Punktationssystem, nach syrischen Handschriften, handelt Ewald in den Abhh. zur oriental. und bibl. Literatur S. 53 ff., in einem grundlegenden Aufsatze, der im März 1829 zu Paris geschrieben, aber erst zu Anfang von 1832 zu Göttingen erschienen und in der Ztschr. f. d. Kunde des Morg. 1837, 204 ff. 1839, 109 ff ergänzt ist.

Digitized by Google

Auf ähnliche Resultate kommt Hupfeld in den Stud. und Krit. 1830 S. 785 ff., aber Ewald hat u. a. den bedeutenden Vorzug der Anschauung der Handschriften. Vgl. noch Martin, Journ. As. 1869 I 447 ff., II 245 ff., 1872 I 305 ff., 1875 I 81 ff.; ausserdem Jakobs von Edessa Brief über die syrische Orthographie und Bar Zu'bi's Abh. über die Accentuation der östl. Syrer, ersterer 1869 gleichzeitig zu London von Phillips und zu Paris von Martin, letzterer 1877 zu Paris von Martin edirt. In der syrischen Schrift dienen die Punkte ursprünglich dazu, zwei verschiedene aber gleich geschriebene Wörter (oder auch Buchstaben wie ר und ר Rev. Arch. avril 1865 S. 3) aus einander zu halten, stehen nur wo eine solche Zweideutigkeit stattfindet und werden also erst durch die gegensätzliche Beziehung zu dem ausgeschlossenen Correlat inhaltlich bestimmt. Zunächst genügt ein Punkt oben (vgl. samarit. דֵּבֵר deber, דְּבַר dabar), dann aber entwickelt sich der Gegensatz des oberen und des unteren Punktes, der, indem bei der unterscheidenden Bezeichnung der einzelnen Wortpaare, gewissermaassen des Pols und des Gegenpols, die Analogie nach Kräften gewahrt wird, eine etwas allgemeinere und zwar phonetische Bedeutung annimmt: namentlich wird das lange a (= hebr. ô) und das lange o durch den oberen, dagegen i und u nebst verwandten Lauten durch den unteren Punkt bezeichnet. Dass aus diesen Anfängen der syrischen Punktation die arabische erwachsen ist, steht fest, und höchst wahrscheinlich wird man von der hebräischen ein Gleiches sagen müssen, auch wegen der Namen Pathach u. a., s. Elias L. bei Buxtorf Tib. I 9 gegen Ende (1665, 85 f.). Das genauere Verhältniss lässt sich freilich nicht aufklären, so lange wir das hebr. System nur in der gegenwärtigen höchst complicirten Gestalt kennen. Eine Aussicht der Wurzel etwas näher zu kommen, ist inzwischen dadurch eröffnet, dass uns jetzt die beiden Stämme, in die sie auseinander gegangen ist, vorliegen, nicht bloss die gewöhnliche occidentalische oder palästinische (Hauptort Tiberias) Punktation, sondern auch die orientalische oder babylonische, welche sich in mehreren von dem Karäer A. Firkowitsch aufgespürten Petersburgern und auch in Londonern (Athen'. 77, 701) Hss. findet, am selbständigsten durchgebildet in dem photographirten und in dieser Gestalt durch die Munificenz des russ. Kaisers an viele deutsche Bibliotheken geschenkten Prophetencodex vom J. 916. Die babylonische Punktation, in der Sache wenig verschieden von der paläst., hat sechs Vocalzeichen, Chirek, Zere, Pathach, Kamez, Schurek und Cholem, davon das letzte immer lang, die fünf ersten an sich lang, über einem Strichelchen stehend kurz, unter einem Strichelchen kurz durch Verdopplung des folgenden Consonanten. So nach Strack's Tafel, vgl. Ewald Jahrbb. der B. W. 1848, 160 ff., GGA. 1863, 921 ff., Nöldeke im LCB. 1863, 1015 ff., Olshausen Berl. Monatsberichte 1865, 329 ff., Geiger DMZ. 1874. In der Gestalt gleichen Chirek, Pathach und so ziemlich auch Kamez den palästin. Zeichen, aber alle bab. Zeichen stehen über den Buchstaben. Wegen der muthmasslichen ostsyrischen Herkunft der Punkte und ihrer Namen könnte man geneigt sein, dem bab. Systeme die Priorität zuzuschreiben, zumal es noch etwas einfacher ist — aber das ist doch wohl nicht richtig. Es handelt sich darum, den gemeinschaftlichen Ursprung zu erkennen, zu welchem Zweck auch die syrische und arabische Vokalisation mit herangezogen werden muss. Vorerst bedarf es freilich vor allen Dingen genauerer Untersuchungen nicht bloss der

Digitized by Google

babylonischen, sondern auch der gewöhnlichen Punktation selber, dergleichen zwar im vorigen Jahrhundert angefangen, dann aber eingeschlafen sind. Die letztere ist nämlich in den Hss. gar nicht so fest, wie man sich gemeiniglich vorstellt, sondern noch im letzten Stadium der Entwicklung; vor unseren Augen bilden sich einige Triebe weiter aus und andere sterben ab[1]). Die Grundzüge sind allerdings schon in den ältesten Hss., und zwar gleichmässig in orientalischen und occidentalischen, vollkommen ausgeprägt; auch die frühesten Nakdanim, von denen wir Kunde haben, Ascher der Alte und seine Nachkommen bis ins 6. Glied (9. u. 10. Jahrh.) führen uns nicht in die Anfänge, sondern schliessen ab: Aharon ben Mose ben Ascher, der Gegner des etwas älteren Mose ben David ben Naphthali, ist die massgebende Autorität für alle Folgezeit[2]). Der zuerst von Morinus vermuthete und neuerdings auf Grund der Fälschungen des A. Firkowitsch aufgefrischte Zusammenhang der Punktation mit dem Karäerthum besteht nicht. Zeitlich mögen allerdings die Anfänge beider Erscheinungen zusammenfallen und etwa ins 6. oder 7. Jahrhundert (Ew. §. 20f. Anm.) zurückreichen. Vgl. Derenbourg J. A. 1870 II 309ff.; Strack Ztschr. für luth. Th. 1875, 585ff.; Harkavy in den Mém. de l'acad. de St. Petersb. VII série XXIV, 1 S. 90. 216. 281f.; Ewald §. 29—31.

Die Bezeichnung der Interpunktation und Accentuation steht mit der Bezeichnung der phonetischen Aussprache in engster Beziehung und muss zugleich ausgebildet sein; der Thalmud und Hieronymus wissen wiederum nur von der Sache, aber nicht von den Zeichen. Der s. g. Soph Pasuk wird im Traktat Sopherim erwähnt und dort für Thorarollen verboten; er gehört indessen nicht zur Accentuation und ist ganz anderen, eigentlich sehr alten Ursprungs, obwohl sein Gebrauch in den hebr. Hss. dennoch jung und im Thalmud unbekannt zu sein scheint. Vgl. Derenbourg J. A. 1867 I 251ff., Ewald §. 99b.

§. 291. Es war natürlich, dass man zu Anfang die Zeichen vielfach — Elias Levita bildet eine Ausnahme — nicht von der Sache trennte, sondern weil die Punkte jung waren, nun

[1]) So wie das Raphe in unseren Drucken fast abgeschafft und das Dagesch beschränkt ist, so wäre auch eine weitere Vereinfachung der hds. Punktation weder so inconsequent, noch so unzulässig, wie man wohl meint. Die Verwirrung der gramm. Begriffe, die dadurch entsteht, dass das Zeichen für Vocallosigkeit zugleich für einen flüchtigen Vokal gebraucht wird, ist sehr gross, und es empfiehlt sich nur das vokalische Schwa beizubehalten, das man mobile nennt, gemeiniglich ohne zu wissen, dass motio der t. t. für Vokal ist.

[2]) wenigstens für die occidental. Juden, Morinus 466f. Pinsker (Einl. in das babylonisch-hebräische Punctationssystem, Wien 1863 S. 5 No. 7) nimmt an, für die Orientalen sei es ben Naphthali. Aber Strack (Ztschr. für luth. Theol. 1875 S. 610) widerlegt die Behauptung, dass der Cod. Babylonicus meist ben Naphthali und nicht ben Ascher folge; allerdings nur mit einer einzigen Gegeninstanz. Sicher ist, dass die babylonische und die palästinische Punktation nicht getrennt ihre Wege gingen, sondern dass sie in Wechselwirkung standen und dass namentlich die pal., auch in der Form der Zeichen, in die bab. eindrang und sie allmählich verdrängte. In Südarab. blieb die bab. am längsten.

Digitized by Google

auch die Aussprache selber für jung und verhältnismässig werthlos ansah. Gegenwärtig ist man anderer Meinung. Das Keri, d. h. die Aussprache des Bibeltextes, ward nicht erst durch die Punktation fixirt, sondern war es schon Jahrhunderte früher durch die blosse mündliche Tradition, die sich zunächst durch die Lektionen in der Synagoge ausgebildet hatte. Der Thalmud spielt häufig mit den mancherlei Möglichkeiten, welche ein bloss consonantisch geschriebenes Wort zulässt, er thut es aber nur, weil ihm die wirkliche, nicht bloss die richtige, Lesung vollkommen fest steht. Die Zweideutigkeit des Hebräischen, die Hieronymus seinen lateinischen und griechischen Lesern beschreibt, ist ihm doch nur für Uneingeweihte vorhanden, denn die jüdische Tradition kennt keine Zweifel und keine gleich richtigen Möglichkeiten; seine Transcriptionen stimmen im Ganzen völlig mit unserer Punktation. Die feste Aussprache des Consonantentextes, und zwar eine unserer Punktation nächstverwandte, lässt sich aber in den Hauptzügen noch weit höher hinauf verfolgen, zunächst bis Origenes, der die Abweichungen davon nicht als an sich möglich, sondern einfach als unmöglich und unhebräisch behandelt und insbesondere die Eigennamen der LXX darnach verbessert, weiter bis auf Symmachus Theodotion Aquila und den Syrer und in einzelnen Spuren bis auf das Neue Test. (Matth. 1, 14 Σαδωκ statt Σαδδουκ) und Josephus. Erst die LXX steckt eine Grenze und weicht in der Aussprache ab, sowohl sofern dieselbe bedingt ist durch die Exegese des Zusammenhangs (Cappellus C. S. IV 2), als auch namentlich was die lautliche Form der einzelnen grammatischen Bildungen (bei den Eigennamen) betrifft. Nicht in jeder Hinsicht verdient unsere Überlieferung vor der der LXX den Vorzug, doch sind wir nicht im Stande, darüber hinaus zu gelangen. Als Bild der Sprache ist die Punktation für uns unabänderlich; als Commentar, sofern sie die seit der christlichen Ära traditionelle Auffassung des Sinnes einer bestimmten Stelle wiedergibt, ist sie, wenn auch keineswegs unabänderlich, doch wenigstens das unvergleichlich werthvollste Hülfsmittel des Verständnisses.

Der Thalmud nennt die wirkliche Lesung אם למקרא, die abstract mögliche und zum Zweck des Schriftbeweises — der bei den Juden ein ganz bewusstes Spiel ist DMZ. 1877, 185 — nicht ausgeschlossene אם למסורת,

Digitized by Google

Wähner II §. 316ff, vgl. §. 299 und Morinus II 22, 4 ff. Die Übersetzung Geigers von יש אם למסורת „die überlieferte Aussprache hat ihre feste Wurzel" (Jüd. Ztschr. 1864/65 S. 79) ist wahrhaft unverantwortlich. Über Hieronymus s. Morinus II 17, 9; er schreibt z. B. zu Gen. 16, 11 וישב אתם, die LXX übersetze falsch et sedit cum eis, während im Hebr. stehe et abigebat eas. Ähnlich führt auch Origenes Aussprachen, die nach der blossen Schrift durchaus zulässig sind, als Verstösse gegen das Hebräische an, wovon man in der Hexapla sehr viele Beispiele findet. Die trotzdem bei H. und O. vorkommenden Abweichungen vom Keri wird man nicht allzu hoch anschlagen dürfen, sowohl wegen ihrer mangelhaften Bekanntschaft mit der jüdischen Tradition und der Beeinflussung durch die LXX, als auch wegen der unvollkommenen Transcription der hebräischen in griechische Laute. Merkwürdig bestimmt lauten die Zeugnisse, dass die Hebräer kein P, sondern nur ein Ph kennen, Morinus II 16, 3 S. 475. Dass sich das Keri ursprünglich durch die Lectionen der Synagoge, zunächst bei der Thora, ausbildete, versteht sich von selbst; das Bewusstsein davon verräth sich deutlich in b. Megilla 3a und Nedarim 37b, wo Rab die Aussprache der Wörter nebst der Abtheilung der Sätze und Satzglieder auf Neh. 8, 8 zurückführt. Die Schwankungen und geringfügigen Varietäten, denen der Laut mancher grammatischen Formen in der mündlichen Aussprache, trotz aller angestrebten Festigkeit, dennoch unterworfen war, werden auch durch die Punktation nicht beseitigt und zum Theil sogar mit Fleiss (2. Kön. 9, 17. 18 rokeb rakkab) beibehalten [1]). Die Masora enthält viele höchst werthvolle Beobachtungen über merkwürdige Inconsequenzen der Punktation; vgl. Buxtorf Tib. I 9 (1665, 47ff.), Ewald §. 20e Anm., Olshausen §. 41e. — Verse und kleinere Sinnglieder, die beim Vortrag einzuhalten als keine ganz einfache Sache erscheint, werden schon in der Mischna und b. Chagiga 6b, Megilla 32a erwähnt; öfters stimmen sie mit den masorethischen, aber nicht immer. Vgl. Perles Meletemata S. 23 f. S. 24b, Schürer's Th. LZ. 1877 S. 75, Wähner I §. 182, Geiger Jüd. Ztschr. 1864, 84f.

Die hebräische Aussprache der LXX, die sich aus den Eigennamen erschliessen lässt, steht selbständig neben der uns überlieferten, und obwohl im Ganzen bei weitem nicht so treu und fein, repräsentirt sie doch in mancher Hinsicht eine ältere Stufe. Der aramäische Einfluss ist allerdings unverkennbar, namentlich bei den Ortsnamen, bei denen er auch sehr leicht sich erklärt. Dagegen in der Verdopplung des Resch, in den Diphthongen au und ai, in der vocalischen Aussprache des Schwa mobile, in der Unterscheidung eines zwiefachen Ain u. a. ist vielleicht das Ursprünglichere bewahrt. Ausserdem scheint in manchen Einzelfällen die Tradition der LXX besser, z. B. Sennaherib statt Sanherib, Sadduk statt Sadok, Abdia statt Obadja: Stoff zur Untersuchung liegt hier in Masse vor, aber er muss wegen der vielen grade auf diesem Gebiete in dem hexapl. Texte vorgenommenen Correkturen (*Θαμνι*

[1]) Fälle wie ab'de Jahve und ob'de Baal 2. Kön. 10, 23 gehören nicht in dies Register; ebenso wenig wie Noomi und Naaman (arab. نُعْمَان, vgl. אַחֲרֵי אֲחֲרֵן = אוחרי אוחרן).

Digitized by Google

statt *Θαβέννει*) sorgsam gesichtet werden. Vgl. Nöldeke, G. G. Nachr. 1868 No. 23 und Lagarde, Onomastica Sacra, Gott. 1870.

§. 292. Der Verehrung des Keri wird dadurch eine Grenze gesteckt, dass dasselbe auf Grundlage des Kethib erwachsen ist, des uns überlieferten officiellen, aber keineswegs authentischen Consonantentextes. Nur in einzelnen Fällen wird ein anderer Text **gelesen** als der **geschrieben** steht; es sind diese Abweichungen, welche gemeiniglich schlechthin als Keri und Kethib bezeichnet werden. Ihrer Art nach sind die Karian entweder substituirte Euphemismen oder anderweitige zu einem kleinen Theil vielleicht auf hds. Überlieferung beruhende Correcturen, nicht aber einfache Varianten, da sich daraus der stete Dualismus des Geschriebenen und Gelesenen nicht erklären würde. Sie reichen in die Anfänge der synagogalen Vorlesung herauf, sind aber natürlich — wenn sie nicht direct ins Kethib eingedrungen sind — erst nach der Entstehung der Punktation schriftlich angemerkt worden und zwar in immer wachsendem Umfange, von den elementaren Hauptsachen an bis ins kleinste Detail.

Eintheilung in 1) קריין וכתיבן, wo anders gelesen wird als geschrieben steht, z. B. לא statt לו; 2) קריין ולא כתיבן, wo ein Wort gelesen wird, das gar nicht geschrieben steht, z. B. 2. Sam. 8, 3. Ezech. 9, 11; 3) כתיבן ולא קריין, wo ein Wort nicht gelesen wird, das doch geschrieben steht, z. B. 2. Kön. 5, 18. Von 2. und 3. ist b. Nedarim 37b die Rede, von 1. b. Sanh. 3b 4a, Schabb. 58b, Pesach. 3b, Erach. 32a. Unter den Karian ukethiban sind vorzugsweise interessant die Euphemismen bei den Gottesnamen (אדני statt יהוה) und bei den nackten Ausdrücken; vgl. die von Geiger Urschrift S. 385 angeführte Stelle aus Thos. Megilla a. E.: alle Wörter, die anstössig geschrieben sind, liesst man erbaulich, so Deut. 28, 30 תשגלנה, 28, 27 ובעפלים, 2. Kön. 6, 25 חריונים, 18, 27 חריהם und שיניהם, 10, 27 למחראות; R. Josua ben Korcha sagt, letzteres Wort lese man wie es geschrieben, da es beleidigend sei für den Götzendienst; — ähnlich b. Meg. 25b unten, wo vorher vom Unterdrücken anstössiger Stellen im mündlichen Thargum geredet wird. Die einfachen Correcturen des Keri sind oft überflüssig, oft nothwendig, nie von grosser Bedeutung. Nothwendig ist z. B. die Lesung היא für das feminine הוא, das sich gewöhnlich nur im Pentateuch, in den babyl. Hss. aber auch sonst findet; נער könnte schon eher generis communis sein. Sehr vollständige Aufzählungen der von den mittelalterlichen Masorethen beobachteten und annotirten Abweichungen des Keri vom Kethib findet man in der Pariser Ochla (No. 97—170 ed. Frensd.); s. Cappellus C. S. III c. 1–13, Morinus II 17, 8, Wähner I §. 196 ff.

§. 293. Das Kethib, der geschriebene d. h. der blosse Buchstabentext, so wie er für die Thora in den Synagogen-

Digitized by Google

rollen vorliegt, ist sehr früh nach einem für incorrigibel erklärten Muster uniformirt, und ausschliesslich in dieser Gestalt verbreitet und auf uns gekommen. Kennicott's und de Rossi's Vergleichungen haben entgegen den Hoffnungen der damaligen Kritiker die den Apologeten willkommene Thatsache bestätigt, dass alle Hss. im Kethib auffallend übereinstimmen und sämmtlich die gleiche, die masorethische Recension wiedergeben. Die Gleichförmigkeit erstreckt sich sogar über den Inhalt hinaus auf die äussere Gestalt. Das Kethib hat Quadratschrift und Finalbuchstaben, ferner Abtheilung der Wörter und im Gesetz der Paraschen, aber keine Versabtheilung und natürlich keine Punkte. Ausserdem — und diese constanten Unregelmässigkeiten kommen hier vorzugsweise in Betracht — finden sich an ganz bestimmten Stellen unmotivirte Zwischenräume mitten im Verse, Buchstaben von regelwidriger Gestalt, maiusculae und minusculae, suspensae und inversae, oder mit aussergewöhnlichen Punkten. Allerdings haben sich diese mit besonderer Gewissenhaftigkeit überall beobachteten Sonderbarkeiten im Laufe der Zeit vermehrt und verändert, aber ihrer Grundlage nach sind sie sehr alt, erklären sich daraus, dass alle Hss. auf Ein Muster zurückgehen, und zeigen, dass man dasselbe bis in die fehlerhaften und zufälligen Äusserlichkeiten zu reproduciren bestrebt gewesen sein muss. Dass dies Streben nicht ganz wie bei einer Druckauflage gelungen ist, dass sich in den Jahrhunderten trotzdem der textus scribendus nicht völlig einförmig in allen Copien erhalten hat, kann nicht Wunder nehmen und verschlägt nichts [1]).

[1]) Die Masora hat die Aufgabe, sowohl das Kethib mit allen seinen berechtigten und unberechtigten Eigenthümlichkeiten (insbes. die scriptio plena und defectiva) als auch das Keri und dessen nachmalige Fixirung durch die Punkte genau nach der Norm zu erhalten; sie ist nicht productiv und hat weder das Kethib noch die Punktation constituirt, sondern lediglich conservativ. Ihre Anfänge gehen hoch hinauf, vgl. die brillante Zusammenstellung der thalmudischen Zeugnisse bei Wähner I §. 189, der locus classicus ist b. Kidduschin 30a. Aber immer mehr steigerte sich der Umfang der Vergleichungen und Anmerkungen namentlich seit der Erfindung der Punktation, und im Mittelalter wurde die Masora zu einer förmlichen Profession, wie man aus den Unterschriften der Codices ersieht. Zunächst ist diese eminent conservative Kritik auf mündliche Tradition berechnet, wie man dies aus dem Halt, den man den Beobachtungen durch Zahlen zu geben suchte, und besonders aus den vielen versus memoriales erkennt, die bei schriftlicher Aufzeichnung keinen Sinn hätten, s. ein Beispiel auf S. 569. Da die letzteren vorzugsweise oder ausschliesslich in der Masora parva vorkommen, so wird

Digitized by Google

Regeln über den Buchstabentext werden im Sepher Thora (einer der sieben kleinen Traktate ed. Kirchheim, Frkf. a. M. 1851) und im Tr. Sopherim gegeben. Die Juden schreiben die Constituirung des Kethib — wenigstens der Thora, die massgebend ist — dem Mose-Esra, einige Modifikationen den Propheten-Schriftgelehrten zu: מנפצך צופים אמרום b. Meg. 2b. 3a, doch wird dagegen remonstrirt. Dass die Finalbuchstaben nicht erst nachträglich eingedrungen sind, folgt aus Jes. 9, 6. Neh. 2, 13. Hiob 38, 1; das Alter der Wortabtheilung aus Ochla No. 99—102 vgl. b. Sanh. 94a, Pesach. 117a. Die Paraschen im Gesetz, sowohl die grossen sabbathischen als auch namentlich die kleinen (Hupfeld, Stud. u. Krit. 1837. S. 833 ff.), sind ebenfalls schon im Kethib bezeichnet, und zwar durch Zwischenräume, die theilweise bis ans Ende der Zeile gehen (פ' פתוחה), theilweise in deren Mitte sich befinden (פ' סתומה) b. Berach. 12b, j. Megilla 71b; aber die Buchstaben פ und ם bei den kleinen, ספפ und סמס bei den grossen, offenen oder geschlossenen Paraschen werden noch im tr. Soph. I 13 nicht erwähnt; s. Morinus II 17, 6. Über das Pesak (פסקא) s. die Masora zu Gen. 35, 22 und Elias L. bei Morinus S. 492, der es פרינמא nennt; der Kreis darin ist wohl nicht alt. Die literae maiusculae (Ps. 80, 16) und minusc. (Gen. 2, 4), die Ochla No. 82 bis 84 verzeichnet sind, werden im Thalmud nicht ausdrücklich (b. Kidd. 30a vgl. mit tr. Soph. 9, 2) erwähnt und sind sicher im Laufe der Zeit vermehrt worden; vgl. Buxtorf Tib. I c. 14. 15; Morinus II 20, 2. Die suspensae werden im Thalmud bezeugt, nämlich das Nun in Richt. 18, 30 b. Bab. bathr. 109b, das Ain in Hiob 38, 14 b. Sanh. 103b, weniger sicher das Ain in Ps. 80, 14 b. Kidd. 30a; s. Ochla No. 160, Buxt. a. a. O. c. 16, Morinus II 20, 4. Die beiden Nun inversa in בזסע Num. 10, 35 und במתאננים 11, 1 sind eigentlich zwei Klammern, wodurch Num. 10, 35. 36 als falsch eingesetzt bezeichnet werden soll b. Schabb. 115a. Über zwei anomale ק s. Ochla No. 161. Die Puncta extraordinaria (Ochla No. 96, Buxt. a. a. O. c. 17) werden bereits von der Mischna (Pesach 9, 2 רחוקה Num. 9, 10) erwähnt und von Hieronymus, Quaest. in Genes. (19, 33 ובקומה): appungunt desuper quasi incredibile et quod rerum natura non capiat coire quempiam nescientem. Nicht hierher gehören die Coronulae gewisser Buchstaben in den Synagogenrollen b. Menach. 9b und dgl.

Aus der Thatsache einer officiellen und allgemein anerkannten Norm, auf der die Masora beruht, sowie der Übereinstimmung aller Zeugen in den handgreiflichsten Fehlern und offenbarsten Mängeln hat zuerst Justus Olshausen

diese als der erste Anfang der Codification anzusehen sein, wozu auch ihre die Bekanntschaft mit dem (mündlichen) Stoffe voraussetzende Kürze stimmt. Die volle Aufzeichnung des Inhalts der masorethischen Traditionen war erst die zweite Stufe, sie geschah gewiss eher in Form der M. marginalis, als in der systematischen der M. magna oder finalis. Wenigstens war der מחזורא רובא, die älteste Musterhandschrift, von der wir Kunde haben, kein Masorabuch, wie man früher angenommen hat, sondern (Ztschr. für luth. Theol. 1875 S. 614) ein Bibelcodex. Übrigens ist es, bei dem steten Wachsen der Wissenschaft und den trotz aller Wachsamkeit unwillkürlich sich einschleichenden Veränderungen des Kethib und der Punktation, kein Wunder, dass die masorethischen Zählungen sehr oft von einander abweichen.

Digitized by Google

geschlossen, dass unser Text auf eine einzige Auctorität zurückgehe, Pss. S. 17. 18. Von Olshausen stammt auch die oben vorgetragene Erklärung der literae suspensae und maiusculae, sowie der puncta extraordinaria. Da sein 1853 erschienener Commentar zu den Psalmen, die Grundlage einer wirklichen philologia sacra, ein verschollenes Buch (Hilgenfeld's Ztschr. 1873, 445) zu sein scheint, so ist es nöthig, die betreffenden Stellen herzusetzen. Zu Ps. 80, 14: מיער mit ע suspensum, welches sich daraus erklärt, dass das ע in dem der officiellen Gestalt des Textes zum Grunde gelegten Exemplare früher aus Versehen ausgelassen und dann später über der Linie nachgetragen war. Zu 80, 16: Die Majuskel in וכנה deutet auf eine Correctur, die in dem zum Grunde gelegten Exemplar vorgenommen war. Zu 27, 13: לולא seit alter Zeit durch die Setzung von Punkten über die einzelnen Buchstaben als delendum bezeichnet, aber gewiss ohne guten Grund; das Wort kann nicht ohne grossen Nachtheil für den Sinn fehlen. Um die weitere Verbreitung dieser sehr plausibeln Hypothese Olshausen's hat sich Lagarde (Proverbien 1863 S. 1) verdient gemacht: „da ich für wahrscheinlich halte, dass die in naher Nachbarschaft lebenden Griechen Syrer und Juden der ersten Jahrhh. dieselben Schreibgebräuche gehabt haben, so erkläre ich die in hebr. Urkunden vorkommenden graphischen Eigenthümlichkeiten genau so, wie ich sie erklären würde, wenn ich sie in griechischen oder syrischen Büchern anträfe, das heisst ich betrachte punktirte Worte als gelöscht, über der Linie stehende Buchstaben gelten mir als später nachgetragen, aus freien Stellen ersehe ich, dass wegen eines Lochs im Pergament oder mangelhafter Gerbung die Haut nicht hat beschrieben werden können, oder aber, dass der Kopist seine Urschrift zu lesen ausser Stande war u. s. w. Wenn nun aber puncta extraordinaria und literae suspensae des hebr. Textes beweisen, dass die Kopisten sich verschrieben haben, und wenn der Pesak auf irgend eine Zufälligkeit zurückgeht, welche dem Schreiber oder der von ihm beschriebenen Haut begegnet war, so müssen alle Manuscripte, welche an denselben Stellen diese Punkte, in der Luft schwebenden Buchstaben und freien Stellen zeigen, nothwendig sklavisch treue Abschriften desselben Originals sein". Lagarde überschätzt hier (Symmicta S. 50. 133) seine Originalität. Diese besteht nur darin, dass er die Abkunft aller Hss. von Einem Mustercodex aus den litt. suspensae etc. beweist, während Olshausen umgekehrt diese letzteren aus der ihm ohnehin feststehenden Thatsache erklärt, dass alle Hss. auf dasselbe Exemplar zurückgehen. Diese Wendung wird man nicht sehr glücklich finden. Die Übereinstimmung der inhaltlichen Überlieferung aller Zeugen würde auch ohne die Gleichheit jener äusseren Muttermale zum Beweise des zu Beweisenden ausreichen, während das Umgekehrte nicht der Fall ist. Nur als Gradmesser dafür, wie weit das Streben nach Uniformirung getrieben wurde, dürfen die durchgehenden Sonderbarkeiten benutzt werden. Vgl. über die Finalbuchstaben in der Mitte der Wörter schon Gesenius. Lehrgeb. S. 9 [1]).

[1]) Nicht ohne Interesse für unsern Gegenstand ist folgende Stelle aus einer Rede von Brockhaus zum Leipziger Rektoratswechsel 31. Okt. 1872: „Dazu treten in späteren Jahrhh., als das Verständniss dieser alten (Veda-)lieder zu erblassen anfing, die Schulen der Priester und Grammatiker, die für sicheres Verständniss des Inhalts und für treue Be-

Digitized by Google

§. 294. In Folge dieses Sachverhalts ist die diplomatische Feststellung der Überlieferung, welche die Masora beschreibt und alle Hss. genau zu wiederholen sich bestreben, ein einfaches und sicher zum Ziel führendes Geschäft, wenn nemlich die Masora selbst erst „einer nicht unausführbaren Revision" unterzogen sein wird. Aber so wenig wie irgendwo ist hier mit der Diplomatik die Aufgabe der Kritik zu Ende. Daraus dass seit anderthalb Jahrtausenden stets ein und derselbe Text mit merkwürdiger Festigkeit und mit pedantischer Scrupulosität überliefert ist, folgt nicht, dass ein Gleiches auch vorher geschehen sein müsse. Es ist ebenso gut denkbar (oder vielmehr schon aus allgemeinen Gründen einzig wahrscheinlich), dass nicht gleich bei der Geburt des kanonischen Textes ihn eine strenge Masora empfing und über jedem Tüttelchen wachte, sondern dass er erst nachdem er sich eine Zeit lang frei entwickelt hatte, in einem bestimmten Stadium seiner Geschichte von den Schriftgelehrten fixirt und fortab nur in dieser festen Gestalt copirt wurde. Dann also wäre ein Abstand anzunehmen zwischen dem Urtexte und zwischen dem Musterexemplar, von welchem die auf uns gekommene Überlieferung ausgeht, und wir besässen nicht den Urtext, sondern nur eine einzige Recension desselben, die mit Ausschluss

wahrung des ursprünglichen Textes besorgt waren. Und hier tritt uns ein Faktum entgegen, das in der Geschichte der Philologie ohne gleichen dasteht. Etwa im 5. Jahrh. vor Chr. muss eine sehr emsige Schule von Grammatikern sich um die Reinigung des Textes der Hymnen verdient gemacht haben. Diese Männer haben es erreicht, dass von jener Zeit ab bis zum heutigen Tage auch nicht die geringste Variante in den recipirten Text sich eingeschlichen hat. Wir haben den Text des Rigveda heute grade noch so wie er vor drittehalb tausend Jahren festgestellt wurde. Max Müller hat fast alle zugänglichen Hss. des Rigveda verglichen, die aus den verschiedensten Gegenden Indiens stammen, und er hat nicht eine einzige Variante gefunden. Alle Codices stimmen bis auf das Kleinste und Einzelste überein mit jenen kritischen Bemerkungen, die, wie oben erwähnt, 500 Jahre vor Chr. niedergeschrieben wurden". Geiger, Jüd. Ztschr. 1864/65 S. 78 f. citirt folgende Worte M. Müllers: „Wir besitzen noch heute die ersten von den Brahmanen über die wissenschaftliche Grammatik abgefassten Abhandlungen. Obgleich diese Werke eigentlich nach ihrer ganzen Anlage nur Regeln über die passende correkte Aussprache des alten Vedadialektes geben wollen, so bieten sie uns doch zu gleicher Zeit auch Bemerkungen von rein grammatischem Charakter und besonders jene werthvollen Verzeichnisse von unregelmässigen oder sonst in irgend einer Weise merkwürdigen Wörtern". Geiger setzt hinzu, man würde dies als von der Masora gesagt betrachten, wenn man nicht von Brahmanen und Veda hörte. Die Analogie zwischen der Überlieferung der indischen und jüdischen heiligen Schriften ist in jeder Hinsicht vollständig.

Digitized by Google

anderer, die einst daneben existirten, als allein officiell und authentisch statuirt wäre. Unter diesen Umständen wäre die Starrheit der Überlieferung eine nichts weniger als erfreuliche Erscheinung.

Die seit den ersten Jahrhh. der christlichen Ära entstandenen alten Versionen, Aquila Theodotion und Symmachus, Peschito Thargume und Vulgata, setzen sammt der Mischna und Gemara schon den officiellen Text voraus, in einer unserer masorethischen vielleicht nicht ganz gleichen aber doch überaus ähnlichen Gestalt; die Veränderungen, die seit der Zeit nach rabbinischen Angaben noch vorgenommen sein sollen, wie das Ittur und Thikkun Sopherim, sind höchst geringfügig und bestehen hauptsächlich in dem Eindringen gewisser Karian in das Kethib. Höher hinauf aber lässt sich der recipirte Text, für das A. T. im Ganzen, nicht verfolgen; insonderheit hat er der LXX noch nicht vorgelegen und ist dieselbe darum von ganz anderer Wichtigkeit als alle übrigen Übersetzungen. Es ist höchst wahrscheinlich, dass seine Constituirung zusammenhängt mit dem definitiven Abschluss des Kanons und mit der strengen Revision des Vortrags und der Interpretation in den gottesdienstlichen Vorlesungen.

Indessen unabhängig von der Richtigkeit dieser Datirung des Ausgangspunktes unserer Überlieferung ist die Thatsache ihres weiten Abstandes von dem wahren Texte, dessen wenn auch noch so theilweise Erreichung das natürliche Ziel der Kritik ist. Diese Thatsache wird bezeugt durch die Varianten, sowohl die der LXX, welche unmöglich alle von vornherein verworfen werden können, als auch die des masorethischen Textes (MT.) selber, welche bei Wiederholung gleicher Abschnitte an verschiedenen Stellen aufstossen, und durch die am Schluss von Verzeichnissen angegebenen Summen, welche nicht selten gar nicht mehr zu den Einzelposten stimmen. Darüber hinaus aber führen besonders folgende drei Momente auf die Erkenntnis vorhandener Abweichungen des überlieferten von dem ursprünglichen Texte: „die Unvollständigkeit oder Unzulänglichkeit des Sinnes in dem jedesmaligen Zusammenhange; die Verletzung der richtig erkannten Gesetze der hebr. Sprache nach deren verschiedenen Entwicklungsstufen; und die Verletzung der obersten Grundsätze, die bei der Anwendung der poetischen Form beobachtet wurden."

Digitized by Google

Die Entstehung des Christenthums fällt zusammen mit einer durch die Zerstörung Jerusalems und der res publica vollzogenen epochemachenden Krisis innerhalb des Judenthums selber, wodurch die Schriftgelehrten und Pharisäer nicht bloss zur moralischen, sondern an Stelle des ehedem regierenden Adels auch zur thatsächlichen Herrschaft gelangten und die Grundlagen des kirchlichen Lebens neu regulirten, s. Die Pharis. und Sadd. S. 76—112. Über die seitdem entstandenen Versionen und ihr Verhältniss zum MT. s. oben §. 281. 284—288. 270. Olshausen glaubt, die sinnverachtende Achtung vor dem Buchstaben, wonach man mit einer auf alle Kritik verzichtenden ängstlichen Befangenheit einer einzigen oft stark beschädigten Handschrift mit sclavischer Treue folgte, sei vielleicht am ersten einer pharisäischen Redaktion zuzutrauen und nicht ohne Wahrscheinlichkeit in die letzten Zeiten vor Christi Geburt zu verlegen. Der Termin ist wohl etwas zu hoch gegriffen. Über Lagarde's wunderliche Datirung des Archetypus (Symmicta S. 50 ff.) s. Kuenen, de stamboom van den masoretischen tekst des O. T., in den Versl. en Med. der K. Akademie, Letterkunde II 3, Amst. 1873. Thalmudische Nachrichten von officiellen Exemplaren in der Tempelsynagoge s. bei Morinus II 21, 2.

Die ablatio scribarum (עטור סופרים Morinus II 22, 1, Ochla No. 217, b. Ned. 376) bedeutet wahrscheinlich die Streichung eines Vau, das einst vor einem jetzt asyndetischen אחר z. B. Gen. 18, 5. 24, 55 gestanden haben soll, kommt indessen selten vor und ist unerheblich. Wichtiger ist die correctio scribarum (תקון ס' Morinus II 22, 2. 3, Ochla No. 168, Mechiltha und Thanchuma zu Exod. 15, 7, Siphre zu Num. 10, 35, b. Ned. 37 b, Geiger, Urschrift S. 308 ff., Nöldeke in den Gött. G. A. 1869, 2001 ff.), die ähnlich wie das Keri Anstösse des überlieferten Textes beseitigt und zwar Anstösse dogmatischer Natur, z. B. Hiob 7, 20 עלי für עליך, Hab. 1, 12 נמות für תמות. An der letzteren Stelle liest jedoch schon die LXX das angebliche Thikkun, und man könnte glauben, dass der Tradition der Rabbinen auch blosse Vermuthung untermischt sei. Späteren Ursprungs und vollkommen bedeutungslos sind die das Kethib betreffenden Varianten der Orientalen und Occidentalen, von denen zuerst in der Bomb. Rabbinischen Bibel ein Verzeichniss gegeben ist, das sich jetzt aus den babyl. Hdss. zu Petersburg noch vermehren lässt.

L. Cappellus und J. Morinus haben zuerst den Aberglauben gebrochen, dass der masorethische Text, weil er der recipirte und einzig überlieferte ist, auch der einzig wahre sei; sie haben seinen Werth, in natürlicher Übertreibung ihrer Entdeckung, unterschätzt, aber die Neueren haben wenig Grund, sich ihnen überlegen zu fühlen. In unserem Jahrhundert ist die methodische philologische Kritik des Alten Testaments durch den bereits öfter erwähnten Kieler Professor und nachmaligen Berliner Geheimrath Justus Olshausen begründet worden. Sein Programm findet sich in der Vorrede zur 2. Ausg. von Hirzel's Hiob und schon in den Emendationen zum A. T. (Kiel 1826), wo er auf S. 4 äussert, mehrentheils glaube man im A. T. Alles zu verstehen, auch das, was ohne unvorsichtige Benutzung des Lexikons oder gewaltsame Behandlung der Grammatik durchaus unverständlich sei, man vermuthe deshalb keinen Fehler wo man ihn vermuthen sollte, und begehe gegen Lexikon und Grammatik schon gern eine Sünde, um nur dem bösen Rufe eines unvor-

Digitized by Google

sichtigen Kritikers zu entgehen. Und im Vorwort zu den Pss. bestimmt er seinen Unterschied zu den übrigen Auslegern dahin, dass jene aus dem hohen Alter und der langjährigen sorgfältigen Überwachung des jetzigen hebräischen Textes auf eine grosse Correktheit desselben schliessend, lieber den Gesetzen des Denkens und der Sprache Gewalt anthun wollen, als die diplomatische Grundlage verlassen, während ihm aus der Anwendung dieser Gesetze die Gewissheit werde, dass die diplomatische Grundlage, ihres hohen Alters und der nachmaligen sorgsamen Überwachung ungeachtet, eine stark beschädigte sei. Durchgeführt hat O. diese Grundsätze in der Erklärung der Pss. und im Lehrb. der hebr. Sprache (Brschw. 1861), dessen grosses Verdienst in der gewissenhaften Sichtung des Stoffes besteht, und in der Abwesenheit des Bestrebens, jede zweifelhaft bezeugte Unform durch eine ad hoc aufgestellte Regel (Hitzig, Heidelb. Jahrbb. 1872 S. 66 ff.) zu retten. Auf Olshausen's Seite stehen Lagarde und Nöldeke, vgl. Th LZ. 1877 S. 76.

Beispiele von Entstellungen liefert die Vergleichung der Parallelen in den Bb. Sam. und der Kön. einerseits, in Jes. Jer. Pss. und Chr. andrerseits in Menge; Cappellus (ed. Vogel) C. S. I 3, Ochla No. 270—295. Nach der Unterschrift Jos. 15, 32 sollen im Negeb 29 Städte aufgezählt sein, jetzt sind durch falsche Worttrennung, Verwandlung von Appellativen in Eigennamen und Interpolation gegen 40 daraus geworden. Bessere Lesarten der LXX sind zu §. 88—134 öfters angeführt; es ist gutem Willen leicht einzusehen, dass 2. Sam. 24, 6 ארץ התחים קדשה richtig und ארץ תחתים חדשי corrupt ist. Eine conjicirte Emendation einer von der LXX und zwiefach vom MT. bezeugten, also sehr alten Verderbniss ist לפני קמך ושבתך 2. Kön. 19, 26. 27 (oben S. 257); wer den überlieferten Text zu verstehen meint, missachtet den Jesaia. Natürlich ist der Mangel an der erforderlichen Sprach- und Sachkenntniss oder an kritischem Talent, den z. B. Houbigant, Böttcher und Thenius zeigen, kein Einwurf gegen Olshausen's Forderung und keine Rechtfertigung für das unberufene Gerede, welches in der Ztschr. für luth. Theol. 1875 S. 588. 605 zu lesen steht. Hermann Strack, dem man in der That für das innerhalb gewisser Grenzen Geleistete grossen Dank schuldet, übersieht doch vollständig, dass zur Kritik des Textes, der höchsten Aufgabe des Exegeten, noch mehr gehört als eine gewisse Übung im Lesen von Subscriptionen und Collationiren von Manuscripten, nemlich die genaueste Kenntniss der betreffenden Sprache Literatur und Geschichte, sowie die liebevollste Versenkung in den einzelnen Schriftsteller; dass man sie gar nicht für sich treiben kann, sondern nur im genauesten Zusammenhange mit allen anderen philologischen Disciplinen. Und statt sich durch das Beispiel Kennicott's und de Rossi's belehren zu lassen, dass es die Punktation und nicht das Kethib ist, worauf es bei der Vergleichung von Hss. ankommt, glaubt er die schon ziemlich vollständige Induktion seiner Vorgänger noch überbieten zu müssen und scheint seinen Augen nicht zu trauen, dass auch der Peterburger Prophetencodex nur die bekannten werthvollen orthographischen Varianten der scriptio plena und defectiva und dgl. beisteuert. — Übrigens ist natürlich der Grad der Verderbniss nicht überall in den verschiedenen Büchern der gleiche; am besten ist die am frühesten kanonisch gewordene Thora erhalten. Man erkennt das einerseits aus der Vergleichung der LXX

Digitized by Google

und des Samaritaners, die hier nie solche heillose Beschädigungen ergibt, wie sie in Samuelis und Ezechiel häufig vorkommen, andrerseits aus dem (zwar nicht zwischen J und E, wohl aber zwischen JE und Q) wunderbar wenig perturbirten Wechsel der Gottesnamen in der Genesis.

B. Anlässe und Triebe der Ausartung.

§. 295. Die Hauptfaktoren, welche die Veränderung des Textes bewirkt haben, sind Zufall und Willkür gewesen. Aber diese sind nicht ganz unberechenbar; es lassen sich gewisse Fährten aufspüren, auf denen sie ihre Launen spielen liessen, gewisse Anlässe, die zur Entstehung von Varianten führen mussten. Zur Auffindung derselben ist zunächst die Geschichte der Schrift von Wichtigkeit, Schrift in dem allein zulässigen Sinne genommen, wonach die Punkte nicht dazu gehören.

Wir fangen mit dem Äusserlichsten an, was bloss die Gestalt der Buchstaben angeht. Die Hebräer bedienten sich von Haus aus des gemeinen altsemitischen Alphabets, welches mit geringen Schattirungen bei allen Völkerschaften zwischen dem Tigris und dem Bache Ägyptens, in gewissen Grenzen auch bei den Assyriern und Babyloniern, in Gebrauch war und wo nicht seinen Ursprung so doch seinen Mittelpunkt in dem eigentlichen Syrien hatte. Dieses Alphabet, dessen vollkommene Identität mit dem altgriechischen sich um so klarer herausstellt je ältere Dokumente man auf beiden Seiten vergleicht, erhielt seit dem sechsten und fünften vorchristlichen Jahrhundert in seiner Hauptheimat eine specifisch aramäische Ausgestaltung und machte eine allmähliche Umwandlung durch, welcher mit der Zeit auch die Nebengebiete um so mehr folgen mussten, je stärker damals überhaupt die ganze semitische Welt aramaisirt wurde. Auch die Juden konnten sich der von Syrien her stufenweis eindringenden Metamorphose der älteren Schrift so wenig entziehen wie dem Überhandnehmen der aramäischen Sprache. Beides geschah aber nicht etwa während des Exils in Babylonien, sondern nach dem Exil in Palästina; es ist auch nicht Esra (444) gewesen, wie die Tradition behauptet, der die graphische Veränderung improvisirt hat, sondern dieselbe ist erst später eingetreten, wie daraus hervorgeht, dass die Samariter, als sie ums Jahr 400 den Pentateuch

Digitized by Google

von den Juden entlehnten, ihn noch in den älteren Charakteren vorfanden, welche sie allezeit beibehielten. Die Anfänge des Übergangs reichen schwerlich über das Jahr 300 hinaus; die älteste jüdische Inschrift in dem specifisch aramäischen Charakter ist die von Arak el Emir vom J. 176; Jos. Ant. XII 4, 11. Willerm. Tyr. 15, 6. Sitzungsberichte der K. Sächs. Ges. d. W. 1865 Juli S. 18—36. Die Ausbildung eines eigenthümlich jüdischen Typus der assyrischen d. h. syrischen Schrift mag etwa um die Zeit Christi vollzogen sein, die weitere Quadrirung desselben erstreckt sich aber noch über die Folgezeit. Zur Zeit des Hieronymus ist die Quadratschrift längst fertig und seitdem in wesentlichen Zügen nicht verändert, während ihre aramäische Mutter bei Syrern und Arabern noch eine weitere Entwicklung durchlief.

Der Wechsel ist in mehreren Übergängen gleichsam von selbst vor sich gegangen; und eine expresse Transcription hat im gewöhnlichen Leben wohl nicht stattgefunden. Damit soll indessen nicht gesagt sein, dass eine solche auch bei den heiligen Büchern nicht angenommen werden dürfe. Aus den Münzen der Hasmonäer und des Barkochba ersieht man, dass die alte Schrift für gewisse Zwecke und bei hebräischen Worten noch beibehalten wurde, nachdem sie längst aus dem gewöhnlichen Gebrauch gekommen war. Es kann sein, dass dies auch bei den heiligen Büchern eine Zeit lang geschah und dass dann also, wie die Tradition bestimmt vorauszusetzen scheint, irgendeinmal eine förmliche Transcription statt fand, jedenfalls noch vor Christus (Matth. 5, 18).

Die semitische Paläographie ist nach den ersten Entdeckungen Barthelemy's durch Ulrich Friedrich Kopp (Bilder und Schriften der Vorzeit II 97 ff. Mannheim 1821) begründet, auf dem Hupfeld (Stud. u. Krit. 1830. S. 256 bis 301) fusst. Neuerdings wird sie hauptsächlich in Frankreich gepflegt (insbes. durch den Grafen Melchior de Vogüé, Mélanges d'archéologie orient. Paris 1868; Syrie centrale, Paris 1869, neuerdings, wie es heisst, fortgesetzt), wie denn die Pariser Akademie seit längerer Zeit ein Corpus Inscriptionum Semiticarum vorbereitet. Die deutschen Hauptautoritäten auf diesem Gebiete sind gegenwärtig J. Euting (Vf. einer mir unzugänglichen Schrifttafel 1877) und Th. Nöldeke in Strassburg. Was speciell die hebräische Schrift betrifft, so finden sich die traditionellen Nachrichten über die alten und neuen Buchstaben gesammelt bei A. de Rossi, Imre Bina c. 56, Buxtorf fil., de literarum hebr. genuina antiquitate (diss. phil.-theol. Bas. 1662 IV), J. D. Michaelis orient. und exeg. Bibl. XXII S. 113 ff., Eichhorn[4] I §. 67. Origenes bei Montf. Hexapl. I praelim. 86: *ἔστι δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ τὸ ἀνεκφώνητον*

Digitized by Google

τετραγράμματον ὅπερ ἐπὶ τοῦ χρυσοῦ πετάλου τοῦ ἀρχιερέως ἐγέγραπτο· κύριος δὲ καὶ τοῦτο παρ' Ἕλλησι ἐκφωνεῖται. Καὶ ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγράφων Ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν φασὶ γὰρ τὸν Ἔσδραν ἑτέροις χρήσασθαι μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν. Derselbe sagt zu Ezech. 9, 4 (Montf. II 282), ein getaufter Jude habe ihm auf seine Erkundigung mitgetheilt, τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ θαῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι. Hieronymus zu Ez. 9, 4: in antiquis Hebraeorum literis, quibus usque hodie utuntur Samaritani, extrema thau litera crucis habet similitudinem. Derselbe in epist. 25 (I 131) ad Marcellam de decem nominibus Dei: nomen τετραγράμματον quod ἀνεκφώνητον id est ineffabile putaverunt quod his literis scribitur יהוה: quod quidem non intelligentes propter elementorum similitudinem cum in Graecis literis reperirent *IIIIII* legere consueverunt. Sehr wichtig ist auch der Anfang des Prol. Gal., der oben S. 548 mitgetheilt ist[1]). Die rabbinischen Angaben stimmen damit, m. Jadaim 4, 5, Meg. 1, 8. 2, 1, j. Meg. 1, 11 (fol. 71 Grätz), b. Sanh. 21b. 22a: „Es sagte Mar Zutra, nach anderen Mar Ukba: zuerst war die Thora den Israeliten gegeben in hebräischer Schrift und heiliger Sprache; wieder ward sie ihnen gegeben in den Tagen Esra's in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache. Sie wählten sich die assyrische Schrift und die heilige Sprache und liessen den Idioten die hebräische Schrift und die aramäische Sprache. Die Idioten sind nach R. Chesda die Samariter, die hebr. Schrift ist כתב לבונאה (?). Nach einer Baraitha sagt R. Jose: Esra wäre gewürdigt, dass die Thora durch ihn gegeben wäre, wenn nicht Mose ihm zuvor gekommen wäre u. s. w.; wenn aber auch die Thora nicht durch ihn gegeben ward, so ward sie doch durch ihn wiederholt u. s. w. — und warum wird die zur Wiederholung ausersehene Schrift Assyrisch genannt? weil sie mit ihm aus Assur heraufkam. Nach einer anderen Baraitha sagt Rab: zuerst ward die Thora in der jetzigen Schrift gegeben; nachdem sie gesündigt, ward sie in die gebrochene (d. i. althebräische, רעץ j. Meg. 1, 11) verwandelt, nachdem sie sich wieder bekehrt, ward sie ihnen wiederhergestellt u. s. w. — warum heisst sie aber Assyrisch? weil sie gleichmässig und grade ist in den Schriftzügen (אשורית שמאושרת בכתב)." Hebräische oder gebrochene Schrift heisst die alte, assyrische (erst in späterer Zeit quadrate מרובע) die neue. Die wahre Bedeutung des letzteren Namens hat auf Grund der paläographischen Thatsachen Hupfeld (Stud. u. Krit. 1830 S. 289 f.) erkannt, dass er nemlich nichts anderes als syrisch oder aramäisch bezeichnet; vgl. Esr. 6, 22. Pss. 83, 9. LXX zu Jer. 35, 11. Ezech. 32, 28. Jos. Ant. XIII 6, 7 und Meleagers Epigramm πᾶσος ἐμὰ κτλ. Beschreibungen einzelner Buchstaben der Quadratschrift s. bei Harkavy in den mém. de l'ac. de St. P. VII 24, 1 S. 118 ff.: die Buch-

[1]) Die Stelle Jos. Ant. XII 2, 4: ὅσοι μὲν γὰρ εἶναι τῇ ἰδιότητι τῶν Σύρων γραμμάτων ἐμφερὴς ὁ χαρακτὴρ αὐτῶν καὶ τὴν φωνὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ἀπηχεῖν, ἰδιότροπον δὲ αὐτὴν εἶναι συμβέβηκεν geht zurück auf Aristeas: χαρακτῆρσι γὰρ ἰδίοις κατὰ τὴν Ἰουδαίαν χρῶνται καθὸ καὶ φωνὴν ἰδίαν ἔχουσι· ὑπολαμβάνονται Συριακῇ χρῆσθαι, τὸ δὲ οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ἕτερος τρόπος und ist von Vogué, Mél. 167, und Ewald § 10a. Anm. misverstanden; der ἴδιος τρόπος bezieht sich nur auf die φωνή.

Digitized by Google

staben He und Jod waren dem Chet und Vau zum Verwechseln ähnlich, das He war ebenfalls oben geschlossen und nur im linken Fuss unten etwas kürzer, das Jod aber stand auch auf der Linie und krümmte nur den Kopf etwas stärker, so dass Jahve in der That so ziemlich *IIIII* geschrieben wurde. — Die ältesten uns bekannten Denkmäler mit specifisch jüdischem (noch nicht geradezu quadratem, aber nahe davor stehendem) Typus der aramäischen Schrift sind die jerusal. Grabschriften der B'ne Chazir (Rev. arch. 1864 IX pl. 7) der Königin Sadda (J. A. 1865 II S. 550 ff.), und des Jona und der Sabbatia (Rev. arch. ibid. und 1873 XXV S. 410), sowie die Synagogeninschrift von Kefer Berim (J. A. 1864 II S. 533 ff., 1865 II S. 561 ff.), die sammt und sonders nicht mit Sicherheit datirt werden können, aber schwerlich über die christliche Ära hinausreichen. Vgl. die gründliche Erörterung Harkavy's (a. a. O. S. 112 ff.), der zugleich die Daten der altjüdischen Epitaphien aus der Krim als Fälschungen des Abraham Firkowitsch erweist. Die Inschrift von Arak el Emir aus dem J. 176 vor Chr., die zuerst Nöldeke richtig טוביה (2 Macc. 3, 11, nicht Neh. 2, 10) gelesen hat DMZ. 1865, 640, zeigt nur das Verlassen des althebräischen und die Adoption des aramäischen Alphabets, aber noch nicht die eigenthümlich jüdische Ausbildung des letzteren. Ob man aus den oben an erster Stelle citirten Worten des Origenes schliessen darf, dass die LXX die Bibel noch in althebr. Buchstaben (Mesa 18) geschrieben vorfand, stehe dahin. Unwahrscheinlich ist es nicht, und das ist sogar gewiss, dass die LXX Jahve nicht in den Charakteren *IIIII* vorgefunden hat, denn das Jod hat noch auf der Inschrift von Arak el Emir eine vollkommen andersartige Gestalt.

Das altsemitische Alphabet hat man ehedem samaritanisch und dann phönicisch genannt, weil man es von dieser Seite, wo es allerdings auch am eigensinnigsten festgehalten wurde, zuerst kennen lernte. Gegenwärtig zeigt es sich, dass es bei allen aramäischen hebräischen und kanaanitischen Völkerschaften ebenmässig verbreitet war. Die bis jetzt älteste und weitaus wichtigste Inschrift ist die des moabitischen Königs Mesa aus dem 9. Jahrh. vor Chr., edirt und erklärt von Nöldeke, Kiel 1870. Bis ins 8. Jahrh. steigen mehrere aramäische (assyrische) hebräische und phönicische Inschriften herauf, s. Vogüé Mél. S. 105—196 und Renan, Journal des Sav. Août, 1877. Über die jüdischen Münzen, in denen sich der כתב עברי am längsten conservirt hat, s. Madden, history of Jewish coinage, London 1864; dass die Silber- und Kupfermünzen mit den Legenden Jahr 1 oder 2 der Befreiung (resp. Freiheit) Israels oder Jerusalems dem Aufstande Barkochba's angehören, hat A. von Sallet, Ztschr. für Numism. 1877 S. 110 ff., daraus nachgewiesen, dass einige überprägt sind aus Münzen, die den Namen Trajanus erkennen lassen.

Von einigem Interesse für die Statuirung der Heimath dieser ältesten Buchstabenschrift ist die Frage, woher die Griechen dieselbe entlehnt haben[1]).

[1]) Kirchhoff, Studien zur Geschich. des Griech. Alphabets (Berlin 1877) S. 157: „Die griechischen Alphabete sind Modifikationen und z. Th. individuelle Weiterbildungen eines und desselben Uralphabets, das aus dem phönikischen von 22 Zeichen abgeleitet ist. Diese Zeichen sind vollständig ohne irgend eine Auslassung in derselben Ordnung ... herüber-

Digitized by Google

So lange man sie für speciell phönicisch und nicht für allgemein westsemitisch hielt, konnte es selbstverständlich scheinen, dass sie ihnen von den Phöniciern zugeführt sei. Aber schon Albert Schultens hat das schliessende *a* in den Namen Alpha Beta Gamma Delta vom stat. emphat. der Aramäer abgeleitet, instit. ling. hebr. S. 9; daraus würde natürlich folgen, dass die Griechen ihr Alphabet von den Aramäern in Kleinasien bekommen haben. Für diese Hypothese sprechen eine Reihe anderweitiger Erscheinungen, z. B. die höchst sonderbare, dass die beiden phönicischen Hauptstädte, die im Phönicischen selber mit dem gleichen Buchstaben ע (lateinisch S in Sidon und Sarra) beginnen, bei den Griechen Sidon und Tyrus heissen. Dies erklärt sich nur aus dem Durchgange der Namen durch das Medium der aramäischen Sprache; denn diese behält zwar bei dem Worte צוד Fische fangen, woher Sidon kommt, das ע bei, ändert dasselbe aber bei צור Fels in ט um, daher טור = Tyrus; vgl. Jos. Ant. XII 4, 11 die Angabe, dass Hyrkanus seine Felsburg Tyrus genannt habe. Weiter verdient eine feine Combination Hitzig's angeführt zu werden: ἑορτή = אעורתא (aorta) = hebr. עצרת die Festversammlung. Da in arab. عَظَرَ publice protulit sermonem das ع den oberen Punkt hat, so entspricht aram. das ע; für עעורתא aber muss אעורתא gesprochen werden nach der von Ewald §. 58b gegebenen Regel, wonach z. B. aus arab. ضعف doppelt im Syr. אעפא wird — die Thargumform עצרתא stört nicht, da sie weiter nichts ist als ein hebräischer Terminus technicus mit aramäischer Endung. Freilich erhebt nun Ewald, der zuerst auf Schultens' Erklärung des *a* am Schluss von Alpha Beta u. s. w. hingewiesen und ihr zuletzt (Gramm. §. 9b) auch beigestimmt hat, dagegen in seiner krit. Gramm. der hebr. Sprache, Leipz. 1827, S. 19 den Einwand, das Alpha scheine nur zugesetzt, um nicht Consonanten am Ende des Worts zu lassen, welche das griechische Wort beleidigen, wie *πάσχα* von פסח; daher sei פה *nî* geblieben und aus נון מם רוש noch *μῦ νῦ ρῶ*, nicht *νυνα ρωσα* geworden, weil man nur den letzten Consonanten abgeworfen. Jedoch sind Ny und Ro unter allen Umständen abnorme Verstümmelungen, mag man nun aramäische oder phönicische Provenienz annehmen, und mit My und Pi steht es ähnlich; My z. B. würde

genommen worden, wie denn auch die linksläufige Richtung der Schrift anfänglich beibehalten worden ist". Die Gutturale sind in den griechischen Vokalen enthalten, auch die Sibilanten lassen sich alle nachweisen, obwohl ihre Unterschiede von den Griechen nicht festgehalten werden konnten und darum nothwendig eine Confusion des Gebrauchs entstehen musste. Das Zeichen des Samech ist an der alten Stelle (No. 15) im Ξ erhalten, aber der Name, Sigma, auf No. 21 übertragen, wo eigentlich San (= Schin) seinen Platz hatte; zwischen *Π* und *P* hat das Alphabet von Cäre noch das ש bewahrt, und es ist möglich, dass *Σ* nur die Stelle des ש, aber das Zeichen des ע repräsentirt, sowie den Namen des ס. Die altgriechischen Formen sind ursprünglicher als die gleichzeitigen semitischen und können sich an Alterthümlichkeit mit denen der Mesastele messen; ja Kirchhoff (S. 85) hat sich mit Recht nicht abhalten lassen, dem ältesten griechischen Samech ⊞ vor dem moabitischen Ξ den Vorzug zu geben. Das alte semitische ט kannten wir lange Zeit nur aus dem griechischen Theta, einem Kreise mit zwei schräg gekreuzten Durchmessern: jetzt s. das wundervolle Zeichen im Journ. des Sav. Août 1877 No. 8 der Tafel hinter S. 494.

Digitized by Google

sich aus Majja nicht schlechter ableiten lassen wie aus Mem. Allerlei Undurchsichtiges (San, Sigma, Ros) giebt es immerhin, aber das schliessende Alpha geht doch mit grosser Regelmässigkeit durch und lässt sich kaum anders als mit Schultens verstehen; welches Recht hätte man, es als eine original griechische Endung für indeklinable Neutra anzusehen? Mit Pascha Galgala u. dgl. darf man nicht kommen, denn diese Wörter gehören einem späten Judengriechisch an und wer sagt, dass es nicht eben auch Aramaismen sind? S. Grimm zu 1. Makk. S. 67. 71 (Gazara).

Wenn das Alphabet den Griechen von den Aramäern zugekommen ist, so wird allerdings damit höchstens bewiesen sein, dass dasselbe dort seinen Hauptsitz, nicht dass es dort seine ursprüngliche Heimath hatte. Aber auch umgekehrt, wenn die hebräischen Namen der Buchstaben mit Ewald §. 9b für phönicisch zu halten sind, so folgt nicht, dass die Phönicier das Autorrecht haben. Aus ganz allgemeinen und darum wenig stringenten Gründen kann man die Originalität der letzteren hier wie in allen anderen Punkten in Zweifel ziehen; sie waren Händler, keine Erfinder. Die neueren Speculationen über das Hervorgehen der Buchstaben aus irgend welcher primitiveren Schrift übersehen gewöhnlich, dass dieselben uns mehrentheils nicht in ihrer ursprünglichen Form überliefert sind, so dass es schwer wird, ihre Namen in ihrer Figur zu erkennen[1]) und bei einigen, sie von einander zu unterscheiden. Ebenso hat Lagarde, Symmicta S. 111 f., gegen de Rougé treffend bemerkt, dass, wenn man die ägypt. Schrift als Mutter der semitischen betrachte, man nicht von der hieratischen, sondern nur (wie Halévy, mél. d'épig. sém. S. 168 ff.) von der hieroglyphischen ausgehen dürfe. Obendrein ist es nicht wahr, dass zwanzig der semitischen Buchstaben sich auf den ersten Blick aus ihren angeblichen hieratischen Originalen herauserkennen lassen; diese verblüffende Behauptung Maspero's (Gesch. der morgenl. Völker im Alterthum S. 593 der deutschen Ausgabe 1877) wird nur dadurch gemildert, dass er S. 289 mehr als 10 Gebote anerkennt. Gegen Deecke's Versuch der Ableitung aus der Keilschrift (DMZ. 1877, 102 ff.) erheben sich ähnliche Bedenken. Über François Lenormant, der seit 1872 ein paläographisches Sammelwerk herausgibt unter dem Titel Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde, sehe man ausser Harkavy a. a. O. S. 108 ff.: Hermes VII 235 ff., Rh. Mus. 1876, 273 ff., C. I. Attic. II 1 No. 221. 301. 328 — es wird ihm schwer werden, sich von dem Verdachte der Identität mit einem ertappten Fälscher zu reinigen.

§. 296. Weit wichtiger für unsere Absicht sind die starken Veränderungen, welche im Laufe der Zeit mit der Orthographie vor sich gegangen sind. Es ist ein Irrthum zu glauben,

[1]) Zu den am treuesten erhaltenen Figuren gehört wohl das Theta. Wie לילי aus לילה (= לילה paroxytonon und masc.) und ריך aus ריוי abgekürzt ist, so kann טיט nur von der Wurzel טוי = טוה (wie רוה = רי) derivirt werden; von טוה würde sich die Bedeutung Winde, Spule, Rad unschwer ergeben. Übrigens hat Ewald §. 9b im Princip Recht, dass es nicht nöthig ist, die sämmtlichen 22 Buchstaben für gleich alt und gleich originell zu halten; vgl. H. D. Müller DMZ. 1876, 524.

Digitized by Google

dass die einzelnen Bücher getreu in ihrer ursprünglichen Orthographie erhalten sind. Besonders ist man ehedem mit den Vokalbuchstaben in der Mitte der Wörter äusserst sparsam umgegangen, weit sparsamer als späterhin. So wie dieselben im MT. angewandt werden, gehen sie grösstentheils auf Eintragung der Diaskeuasten und Copisten zurück. Nur so erklären sich die zahlreichen Misverständnisse, welche durch Annahme oder Nichtannahme einer mater lectionis verschuldet sind, nur so die unzähligen Varianten in diesem Punkte, welche nicht allein die Vergleichung der LXX liefert (עוילים Hiob 19, 18 LXX *αἰών* = עולם), sondern ebenso sehr innerhalb des MT. die Vergleichung der Eigennamen, namentlich der minder gebräuchlichen (S. 267 Anm.), welche aus leicht begreiflichen Gründen häufig der Anpassung an die spätere Regel widerstanden und einen älteren Zustand der Schrift conservirt haben. Erst nachdem im Kethib ein officieller Text mit officieller Orthographie aufgestellt worden war, suchte man auch die Vokalbuchstaben genau in der Weise festzuhalten, wie sie im Musterexemplar standen[1]). Wenn sie aber also nicht von jeher zum objectiven Stoffe der handschriftlichen Überlieferung gehört haben, sondern erst durch die Sopherim und ihre Nachfolger, die Masorethen, dazu gemacht sind, so sind sie darum nicht etwa gering zu schätzen und ohne triftige Gründe aufzugeben; denn sie repräsentiren die Auffassung und Aussprache einer Tradition (z. B. וכורך Ex. 34, 23 statt וְכָרֵךְ), die wenngleich erst nachträglich und unsystematisch in die Schrift eingedrungen, dennoch für uns von hohem Werthe ist. Im Ganzen sind die inneren Lesemütter ähnlich zu beurtheilen wie die Punkte: was man später nur mit leisen Beizeichen anzudeuten wagte, ohne in die objective Grundlage der Überlieferung einzugreifen, hat man in vorchristlicher Zeit unbefangen in die Schrift selber eingefügt. Ein Bild von dem Unterschiede der älteren und neueren Orthographie kann man sich machen, wenn man die Inschrift des Mesa mit den Münzlegenden der Hasmonäer, des Eleazar und des Barkochba vergleicht.

[1]) Freilich ist es nicht gelungen, hier die sonstige Conformität herzustellen und die Willkür der Copisten auszuschliessen; weit über die Hälfte der Kennicott'schen Varianten besteht in Abweichungen der scriptio plena und defectiva, s. Vogel zu Cappellus I 52 ff.

Digitized by Google

Theilweise sind die Wandlungen der Orthographie eigentlich Wandlungen des Lautes selber und gehören also in erster Linie zur Geschichte der Sprache. Die Femininendung ת herrscht noch jetzt in weitem Umfange auch ausserhalb des stat. constr., wahrscheinlich hat sie ehedem noch ausschliesslicher geherrscht und ist erst später in ה verwandelt, wenngleich schon auf der Mesainschrift die Abschleifung in vokalischen Auslaut vorzukommen scheint. Der Vermuthung S. 190 עד שקמת דברה steht von dieser Seite sicher nichts im Wege. Ferner ist es so gut wie gewiss, dass das Pronominalsuffix der 3. Sing. nicht bloss im Fem., sondern ebenso im Masc. ursprünglich ה geschrieben und erst hinterher in ו geändert worden ist, nachdem das anfängliche hu zu einem blossen Hauch (wie יַהַּ) zusammengeschrumpft und dieser dann am Auslaut unhörbar geworden war. Mesa schreibt immer ה, gleichmässig bei Masc. und Fem. und bei Verbal- und Nominalsuffix: es ist unmöglich, gegen diese vollkommen feste Orthographie in den Formen ויענו Z. 5 und אענו 6 das Vau als Suffix der 3. Sing. anzusehen, zumal da diese Abnormität, die zugleich auch eine syntaktische nach sich zöge, durch ein sonderbares Spiel des Zufalls beidemal in der selben Form der selben Wurzel vorkäme und noch dazu einer solchen, in welcher auch im Hebräischen (ענו) das Vau dritter Radikal ist. Bei der Differenzirung des Nominalsuffixes in ה und ו ist manches ה stehen geblieben, das ו hätte werden müssen, und manches ו eingedrungen, das ה hätte bleiben müssen; eine ziemliche Menge dieser Fälle sind von der Punktation richtig erkannt. Dass 2. Sam. 21, 1 ביתה דמים (auf Saul und seinem Hause ruht eine Blutschuld) abgetheilt werden müsse, ist im Text der Bb. Sam. S. 208 nachgewiesen worden. Als unregelmässige und fehlerhafte Schreibungen, die freilich auch in veränderter und verderbter Aussprache ihren Grund haben, müssen על statt אל und אל statt על (häufig in den historischen Büchern, Jerem., Ezech.) betrachtet werden. Ähnlich צעקת ועקת Gen. 18, 21. 22. Die Contraction des ה im Inf. Hiphil nach ל (למרות statt להמרות) ist von der masor. Orthographie verpönt und darum häufig verkannt, muss aber einst ziemlich weit um sich gegriffen haben. Ebenso steht es mit dem Aleph, das gar nicht selten im Laut vernachlässigt und dann auch in der Schrift nicht wiedergegeben ist, worüber unten weiter zu reden sein wird. Der lautliche Unterschied von Schin und Sin hat, als er sich stärker ausbildete und Sin wie ס ausgesprochen wurde, zu manchen Confusionen zwischen שׂ und ס geführt und in einzelnen Fällen zu so sonderbaren Doppelschreibungen wie נפישסים עמשסי und בושסכם (= בוסכם Amos. 5, 11).

Die Frage der Vokalbuchstaben betrifft grösstentheils nur die Orthographie und nicht die Aussprache. Ch. W. Wall, proofs of the interpolation of the vowelletters in the text of the Hebrew Bible 1857, ist mir leider nur dem Titel nach bekannt, zu den im Text der Bb. Samuelis angestellten Untersuchungen glaube ich hauptsächlich durch die freilich in dieser Allgemeinheit unhaltbare Behauptung Lagarde's angeregt zu sein, dass das Exemplar, aus dem die LXX übersetzte, gar keine matres lectionis (Hiob 19, 18!) gehabt habe. Da die moabitische Inschrift in gewissen Grundzügen auffallend mit unserer hebr. Orthographie (Ewald §. 14—19) sich berührt, wo die phönicische abweicht, und da ihre Differenzen Punkte betreffen, wo die Schreibweise des

Digitized by Google

MT. aus anderweitigen Gründen als jung erscheint, so werden wir sie solange dreist zu Schlüssen auf die alte israelitische Literatur benutzen dürfen, bis einmal ein ähnliches samaritisches oder judäisches Denkmal zu Tage kommt, um das wir ein halbes Tausend ägyptischer oder assyrischer gern hingeben würden. Was nun zunächst Jod und Vau als Vokalbuchstaben betrifft, so kommen sie im Sylbeninlaut, d. h. zwischen zwei zur selben Sylbe gehörigen Consonanten, überhaupt nicht vor (ימן jamîn und so regelmässig die Pluralendung, אש קר îsch qîr, בת bâit oder bêt, áin oder ên, הרם רא hû' — die Länge des Vokals ist hier nicht sicher — harûs, כמש מען maân oder maôn, kamôsch), im Sylbenauslaut werden sie am Ende des Wortes meistens gesetzt (i in עמרי כי הראני לי אבי מלכתי, ái oder ê in כלאי אנכי für אנך dagegen stehend ;אענו ויענו עשו, û in כלי לפני בימי שנאי und ה als Verbalsuffix für הו), in der Mitte des Worts aber sehr selten, für einfache Längen nie und für diphthongische durchaus nicht regelmässig (î, wenn nicht ai = ê, in עשתי בנתי banîti asîti, ê = ai in בבתה משע, ô = â in שנאי קריח עלם ôlam, qerijjôt, sôneai, ô = au in אשב השעני ôschi.b hôschiani; dagegen שעריה לילה דיבן und neben dreimaligem בת und einmaligem בכתה einmal בביתה[1]) für ai ê, חורנן für au ô). Aus dem MT. sei von den nicht wenigen Beispielen schwankender und falscher Auflösung der alten kurzen Schreibart im Inneren der Wörter folgendes angeführt. In Ezech. 40 ff. erklärt sich die fortwährende Verwirrung zwischen אולם und אילים aus der identischen Grundlage אלם. Ferner ist מעילים 2. Sam. 13, 18 = מעלם nicht mĕîlîm, sondern nothwendig mēôlam zu lesen, הגיד Mich. 6, 8 = הגד nicht higgîd, sondern wegen des folgenden יהוה huggad, לרד Jes. 45, 1 nicht lerad (!!), sondern als Abkürzung von להרד vielmehr lôrîd, לשם nicht leschem, sondern als Lokalform von ליש lêscham wie עיטם von עיט. In den beiden letzten Beispielen ist zwar das Vau und Jod radikal und diphthongisch, aber auch dann war Nichtschreibung möglich, obschon nicht regelmässig und bei ungemischten Diphthongen aussergewöhnlich. Im B. Samuelis wird Abigail völlig promiscue אביגיל oder אביגל geschrieben, so dass die Verschiedenheit der Schrift nicht aus der Möglichkeit verschiedener Aussprache erklärt werden kann. In 1. Sam 1, 5 las die LXX richtig אפם, dies verdarb zu אפם, wurde appáim ausgesprochen und endlich אפים geschrieben; ebenso ist הבמה 1. Sam. 10, 13 unzweifelhaft = הבתה (Mesa) = תביתה: die Tochter Juda findet sich öfter in den Versionen mit dem Hause Juda verwechselt. — Im Sylbenauslaut am Ende des Wortes haben die Israeliten gewiss ebenso früh wie die Moabiter u und i (ái und áu) durch Vau und Jod bezeichnet; nur ist es

[1]) Ohne Zweifel ist es kein Zufall, dass in geschlossener Sylbe nie ein vokalisches Vau oder Jod vorkommt, dass aber neben בת Z. 23. 27. 30 einmal בביתה erscheint; vgl. das Syrische. Über דיבן s. Nöldeke a. a. O. S. 33. Für ריח liegt die Ableitung von רוה (rijjat) nach Orthographie und Zusammenhang mindestens ebenso nahe als die von ראה. Die Ortsnamen auf ן sind schwerlich Duale, wohl aber vielleicht צהרם Z. 15 und wie es scheint מאתן Z. 20 — vgl. freilich hebr. עשרים für zwei Zehend, wenn das nicht auch ursprünglich Dual ist, worauf das Schwa quiescens des ש führen könnte.

Digitized by Google

nicht so consequent geschehen, wie die Regel fordert. Wie das Verbalsuffix hu sich bei Mesa nicht הו, sondern ה geschrieben findet, so auch noch im MT. an einzelnen Stellen, die nur zum Theil von der Punktation erkannt sind: z. B. Hos. 2, 25 geht das ה in וזרעתיה auf den Jezreel zurück und ist also hu, nicht ha zu sprechen. Das feminine î und das pluralische û der Verba ist gar nicht selten unbezeichnet gelassen; namentlich wenn eine Reihe identischer Formen folgt, so schien es zu genügen, wenn man bei der ersten oder bei der einen und anderen die Endung bezeichnete und für die übrigen den Zusammenhang sprechen liess, z. B. 1. Sam. 9, 3. Hiob 6, 20.

Neben Jod und Vau wird bei Mesa noch He zur Bezeichnung vokalischen Auslautes am Wortende gebraucht. Allerdings im Pronominalsuffix der 3. Sing. ist es schwerlich bloss Zeichen des schliessenden Vokals, dagegen entschieden bei לולח = לולי, wie גלח = גלי. Wie es hier = a ist, so wohl auch in קרחה (= שפי die kahle Höhe, daher Akropolis) und vielleicht in נבה, wenn es in letzterer Form nicht etwa Radikal ist. Auch im Hebräischen wird demnach dieses vokalische He nicht jung sein. Aber man kann zweifeln, ob seine Anwendung nicht einst viel beschränkter war, wie gegenwärtig. Wie gesagt hat die Femininendung auf ת früher ein viel weiteres Gebiet gehabt, und in den vereinzelten Fällen, wo ה jetzt o bedeutet, liegt die Vermuthung ebenfalls nahe, dass dies erst nachträglich durch eine lautliche Entwicklung so gekommen ist. Einfaches auslautendes a, welches nichts mit ל"י und mit dem Fem. zu thun hat, findet sich auch am Wortende z. Th. regelmässig unbezeichnet wie in der 2. Sng. Masc. Perf., z. Th. mit grosser Willkür geschrieben wie im He lokale, das häufig steht wo es fehlen und fehlt wo es stehen sollte, und wegen dieses Schwankens nicht auf feste und ursprüngliche schriftliche Tradition zurückzugehen scheint.

Aleph findet sich bei Mesa ausserhalb des Anlauts in האו 6. 27 ואשא 30 und in ואת; in allen diesen Fällen ist es radikal, מהדבא 8 ist undurchsichtig. Dagegen ist radikales Aleph ausserhalb des Anlauts ausgelassen nicht bloss in ואמר ואחוה 20. 24, wo es mit dem א der 1. Sing. Impf. zusammentrifft, sondern auch in בר 24. 25 = באר, רשה 20 = ראשה, וימר 14, während ויאמר 32 unsicher bezeugt ist. Nach der masorethischen Orthographie soll Aleph überall beibehalten werden, wo es etymologisch berechtigt ist, wenn es auch phonetisch nicht mehr zur Geltung kommt. Aber diese Regel ist von der älteren Zeit nicht streng befolgt, in Israel so wenig wie in Moab. Es findet sich מצתי für מצאתי, גי für גיא, שו für שוא, חמה für חמאה, חרום אף für חרומף, משרת für משארת, וחלה für ולמד, ולחאה für ואלמד (Jahrbb. für D. Theol. 1876 S. 579 Anm.), וישל für וישאל (Lag.), איש בשער העיר 2. Kön. 23, 8 für א ' בא שער ה' (zur Linken des zur Stadt Eingehenden), מלך für מלאך (S. 251 Anm.), אסף אסף Zeph. 1, 2. Die stete Verwechslung von ויוסף und ויאסף, von בור und באר erklärt sich aus der ursprünglich identischen Schreibung ויסף und בר; in Ezech. 5, 6 findet die LXX in וחמר καὶ ἐρεῖς, wie Mesa וימר schreibt für ויאמר. In Gen. 3, 15 stand ursprünglich תשפנו . . . . ישפך geschrieben, das eine von שוף, das andere von שאף = er wird dir den Kopf zertreten und du ihm nach der Ferse schnappen. Namentlich beim Zusammenstoss mit ו und י wird Aleph gerne

Digitized by Google

ausgelassen, z. B. נוח Zeph. 2, 6 = נאוח Am. 1, 2, פוה Gen. 46, 13 = פואה 1. Chr. 7, 1, בחול Jos. 19, 3 = בחואל 1. Chr. 4, 30, צמים Hiob 5, 5 = צמאים, vgl. den Samar. zu Gen. 22, 2. 46, 28; etwas anders ישי = ארשי, abgekürzt aus אבישי, vgl. אלישי. Auf incorrecter Aussprache beruht der Wechsel von Jod und Aleph zwischen zwei Vokalen כיאר Am. 8, 8. Sirac. 24, 35 (ὡς φῶς) = כיאר, ויאמר Richt. 9, 29 = ואאמר (Ochla No. 133), vgl. in der Mischna שיר = שאר und umgekehrt in der LXX *Ιωαχιμ*, *Ιωαριβ*. Gegen meine Aufstellungen im Text der Bb. Samuelis erhebt zwar Nöldeke (in der überaus nachsichtigen Anzeige, Ztschr. für wiss. Th. 1873 S. 117—122) Einwände, aber sie beruhen, soweit sie das Aleph betreffen, auf einem vielleicht von mir mitverschuldeten Missverständniss. Es handelt sich mir gar nicht um die ursprüngliche Orthographie, sondern um alle ihre Stadien bis zur Fixirung im Kethib. Ich habe nie geleugnet, dass ראש das primäre und רש trotz seiner weit älteren Bezeugung das secundäre sei, und nur behauptet, dass die etymologische Schreibweise, nachdem der Laut sich geändert hatte, auch beim Aleph in der früheren Zeit nicht so streng festgehalten sei: dies wird Nöldeke zugeben müssen. Übrigens wäre mir die Annahme keineswegs zuwider, dass die Hebräer z. B. in וישל Hiob 27, 8 das Aleph trotzdem lautlich festgehalten haben — es kommt mir hier gar nicht auf den Laut an. Das arabische Hamza bei Vau und Jod oder in יסל mag immerhin zu allen Zeiten ausgesprochen sein, wenn es nur feststeht, dass es nicht der Schrift angehört und dass man es suppliren muss.

Während die Hasmonäermünzen immer כהן, die späteren כוהן zeigen, lassen die Häupter des ersten und zweiten Aufstandes gegen Rom ausschliesslich ירושלם prägen, Simon Makkabäus aber zieht ירושלים vor. Während in der Blüthezeit der hebräischen Literatur die Vokalbuchstaben weit seltener als im MT. geschrieben worden sein müssen, hat es auch eine Periode gegeben, in der die Tendenz dahin ging, jeden Vokal zu bezeichnen, wenn er charakteristisch schien. Dieser Tendenz ist durch die Constituirung des Kethib für den Bibeltext Einhalt gethan, aber ausserhalb desselben hat sie in der jüdischen Literatur fortgewirkt, freilich nicht in sehr consequenter Weise. Einzelne von der Punktation nicht selten verkannte Spuren hat sie jedoch auch im Kethib zurückgelassen. Jod und Vau für Kürzen finden sich nicht nur in der Chronik, sondern auch anderswo. Ausserdem muss eine Zeit lang א für ā begonnen haben einzudringen, wie die Eigennamen חילאם und טלאם und Appellativa wie השאפים Amos 2, 7 (שוף) und לאריב (lādib für להריב, Partic. מריב Lev. 26, 16) bezeugen. Für die Worte *τοῦ εἰπεῖν ὑπερηφανίαν τοῦ δράκοντος ἐν ἀτιμίᾳ* Psalt. Salom. 2, 29 ist der Sinn nothwendig: zu verwandeln den Stolz des Drachen in Schande. Mit den Fritzsche-Hilgenfeld'schen Emendationen von *εἰπεῖν* ist nicht auszukommen, aber die fragliche Stelle ist eine Reminiscenz an Hos. 4, 7 und also ist *τοῦ εἰπεῖν*, hebräisch לאמר oder לאמור, zu lesen lāmir = להמיר; Pharis. und Sadd. S. 133. Wenn Nöldeke sagt, diese Orthographie gehöre zur letzten Stufe der Entwicklung, so bin ich ganz einverstanden; ich glaube nur, dass das Kethib die Einwirkungen auch dieser Stufe schon erfahren hat, trotz der Nichtanerkennung der Spuren seitens der Masorethen und Punktatoren.

Geht man von den hier dargelegten Anschauungen aus, so übt es fast

Digitized by Google

eine komische Wirkung, wenn הוא = היא für die Authentie oder das hohe Alter des Pentateuchs oder דויך für die Rusticität des Amos angeführt wird. Nach dem stehenden *οὐκ ἰδού* zu schliessen, scheint noch die LXX (aber unmöglich die Peschito) in dem Anfange der bekannten Citirformel nicht הלא היא, sondern הלא הא gelesen und הא als *ἰδού* verstanden zu haben.

Die Annahme, bei den alten Hebräern habe die scriptio continua geherrscht, ist nicht ganz wohl begründet. Nicht nur aus der samaritanischen, himjaritischen (?) und griechisch-lateinischen Wortinterpunktion können wir schliessen, sondern jetzt auch aus der moabitischen Inschrift gradezu sehen, dass die altsemitische Schrift die Wörter (und Sätze) durch äussere Zeichen deutlich von einander getrennt hat. Allerdings sind diese äusseren Zeichen mit der Zeit weggefallen und in Folge dessen könnte in einer Übergangsperiode die scriptio continua eingerissen sein. Aber das bis in die erste christliche Zeit hinaufgehende Kethib hat sie nicht, denn was hätte sonst das Keri abgehalten, in den Ochla No. 99—102 gesammelten Fällen die erkannte richtige Abtheilung auch durchzuführen? Dass nun das Kethib den alten Zustand nicht durch Tradition sollte überkommen, sondern denselben, nachdem er zeitweise ausser Brauch gekommen, durch eine Neuerung sollte wiederhergestellt haben, ist nicht eben glaublich. Man könnte sagen, die Finalbuchstaben seien überflüssig, wenn auch ohnehin die Worttrennung erkennbar gewesen wäre. Aber die Finalbuchstaben sind nicht zum Zweck der Worttrennung eingeführt, sonst hätten es nicht bloss fünf sein dürfen; sie können vielmehr nur eine Folge der also schon vorhandenen Worttrennung sein. U. F. Kopp hat gezeigt, dass die assyrische Schrift aus der altsemitischen hervorgegangen ist durch eine Neigung zu cursiver Bindung, dass die Finalformen grade bei den mit Bindungsstrichen versehenen Buchstaben vorkommen, sich erklären aus der Befreiung von den im Innern der Worte herrschenden Zwange der Bindung und den alten nicht cursiven Figuren noch näher stehen; vgl. Hupfeld, Stud. und Krit. 1830 S. 262 ff. Dass sich die mannigfach vorkommenden Varianten und Fehler der Wortabtheilung nicht bloss aus der scriptio continua erklären, lehrt ein Blick in die Hss., z. B. in den Petersburger Prophetencodex.

§. 297. Nicht so bestimmt veranlasst und darum auch weniger gut zu berechnen sind diejenigen Triebe der Text-

Digitized by Google

entwicklung, die in einer alleinigen Beachtung des Inhaltes und in einer naiven Gleichgültigkeit gegen die Form ihre Wurzel haben. Der Festsetzung des Kethib ist eine Periode voraufgegangen, wo man von philologischer Treue und gar von mechanischer Pedanterie keinen Begriff hatte, vielmehr unbekümmert den Buchstaben dem Sinne opferte: einen bisher sehr fliessenden Text haben die Schriftgelehrten des ersten christlichen Jahrhunderts mitten im Fluss zum Stehen gebracht.

Wie die hebräische Schrift dazu kam, subjective Elemente in sich eindringen zu lassen, begreift sich leicht. Sie gibt kein festes Bild des Lautes, sondern rechnet auf die supplirende Thätigkeit des Lesers, der den Satz verstehen muss, ehe er die Worte aussprechen kann: wenn sie die Deutung in aller Weise provocirte, so ist es kein Wunder, dass diese sich nun auch in sie selbst einmischte und sie deutlicher zu machen strebte. Aber nicht bloss die Schrift lässt der Subjectivität grossen Raum, auch der Laut selbst bindet im Hebräischen nicht durch rein lautliche Mittel das Verständnis, sondern rechnet auf eine nicht bloss receptive Thätigkeit des Hörers. Schliesslich legt es der Stil hebräischer Prosa nicht im mindesten darauf an, die Darstellung der Sachen, so weit es geht, unabhängig zu machen von dem granum salis des Lesers. Secure loquitur Scriptura, und wenn ihre Erzählungsweise auf der einen Seite in unendlicher Weitschweifigkeit sich ergehen kann, so traut sie auf der anderen dem stillschweigenden Verständnisse das Mögliche zu. Ungezwungen ergeht sie sich gern in behaglicher Breite, aber peinliche Ausführlichkeit ist ihr verhasst: unbekümmert um das, was dazwischen liegt, wenn man die Dinge realiter in Scene setzt, führt sie in den nothwendigen wichtigen Dingen zum Ziel und ist auf die Antecipirung der Hauptsache gradezu versessen. Es liegt auf der Hand, wie sehr theils das stetige Rechnen auf die supplirende Selbstthätigkeit des Lesers, theils die Ungleichmässigkeit in der Behandlung des Stoffs, die nirgend auch nur den Schein von Objectivität sich gibt, es begünstigen mussten, dass die handschriftliche Überlieferung hebräischer Prosa es lange Zeit nicht zu der Festigkeit brachte, wie sie bei der classischen durch ihr geschlossenes und polirtes Wortgefüge bedingt ward, in welchem jedes Zuviel und Zuwenig auffällt. Ausserdem hatten die Juden den wissenschaftlichen Sinn nicht, durch den sich

Digitized by Google

die Griechen auszeichneten, während hingegen das Lesen bei jenen ein viel interessirteres war und in weit ungebildetere Kreise hineinreichte. In einem ganz auffallenden Maasse hat sich darum namentlich bei den geschichtlichen Büchern die Auslegung des Textes in die Überlieferung eingemischt und dieselbe so zu sagen durch und durch retouchirt.

Die obigen Worte sind aus dem Text der Bb. Samuelis entlehnt, da sich nichts besseres an die Stelle zu setzen fand. Von daher nehme ich auch die folgenden veranschaulichenden Beispiele. Das ausdrücklich genannte Subject oder Object der Rede lässt sich passenderweise mit den arabischen Grammatikern Explicitum betiteln, das im Pronomen oder Verbum versteckte Implicitum. Da nun letzteres für alle Subjecte das gleiche ist und zwar einige grammatische aber keine inhaltliche Unterschiede ausdrückt, so dürfte es strenggenommen nur da angewandt werden, wo Zweideutigkeit nicht zu befürchten ist, und da sollte es der Regel nach angewandt werden. Aber in der hebräischen Prosa herrscht grosse Ungebundenheit in dieser Hinsicht. Ohne alle Noth wird das Explicitum mehrmals hinter einander wiederholt 1. Sam. 19, 7; umgekehrt unterbleibt ebenso häufig die ausdrückliche Nennung des Subjects auch beim Wechsel desselben Exod. 22, 1. 2. Es ist nun nicht zu verwundern, dass die Übersetzungen häufig in solchen Fällen es expliciren, um eine wirkliche oder vermeintliche Zweideutigkeit aufzuheben; aber diese Freiheit nahmen sich nicht bloss die Übersetzer, sondern einst auch die Leser und Abschreiber des Grundtextes. Denn wo LXX dieses und MT. jenes Explicitum haben, da kann kaum ein Zweifel sein, dass die Urschrift weder das eine noch das andere las; aber auch wo einem Explicitum hier ein Implicitum dort gegenübertritt, wird das Vorurtheil jenem ungünstig sein, mag es gleich auf ganz richtiger Deutung beruhen. Am klarsten liegt freilich die Sache, wenn es vielmehr auf unrichtiger Deutung beruht. Im MT. heisst es 1. Kön. 18, 40: Elias befahl ihnen, die Propheten Baals zu greifen, dass ihrer keiner entrinne, und sie griffen sie und Elias führte sie hinab an den Bach Kidron und schlachtete sie dort. An der zweiten Stelle hat der Cod. 134 das *Ηλιου* nicht und der Alex. hat es durch Correktur. In der That können nur die, die die 400 Mann gegriffen haben, sie aus dem Bereich des heiligen Raumes herabführen und schlachten: nach Streichung von אליהו wird ויורדם und וישחטם pluralisch aufzufassen sein als einfache Fortsetzung von ויתפשום. Zwar muss man auf den Einwurf gefasst sein, ויורדם א' bedeute: Elias liess sie herabführen und schlachten, aber wenn durch diese Hinterthür das Volk, das vorher gehandelt hat, die Handlung auch im Folgenden fortsetzt, warum tritt es dann express als Subject ab? Das Motiv der Einsetzung liegt zu Tage: Elias hatte ja nur den Befehl gegeben die Baalspriester zu greifen, also durfte man sie doch nicht spontan herabführen und schlachten.

Welche Dimensionen die hierauf beruhenden Varianten der LXX und des MT. annehmen, ist im Texte der Bb. Samuelis nachgewiesen. Doch ist dies nur eine Einzelheit aus einem weiten Gebiet verwandter Erscheinungen. Manchmal handelt es sich bloss um Ausführung einer vorhandenen Andeutung und unschuldige Erweiterung. Z. B. Eli = Eli der Priester, der König

Digitized by Google

von Ammon = Nahas d. K. v. A., seine Leute = die Leute, welche bei ihm waren; er ging seines Weges = er kehrte zurück zu seinem Orte, er sprach = er sprach zu Saul, Ich = dein Knecht, Du = mein Herr u. dgl. Man blieb aber dabei nicht stehen. Man vertauschte einzelne Wörter und Phrasen mit anderen wirklich oder scheinbar gleichbedeutenden: alle Tage seines Lebens — bis an den Tag seines Todes, Eisen = Schermesser, sie huben Dagon auf und stellten ihn an s. Ort = sie nahmen D. und brachten ihn wieder an s. O. Man spann auch ein gegebenes Thema weiter aus. Wo die Urschrift einen einmal nur essen lässt, da findet sich unter ihren Bearbeitern eine mitleidige Seele, die ihm auch zu trinken gibt; ursprüngliches sie gebar vervollständigt irgend ein Kundiger in sie ward schwanger und gebar, zum Mann wird das Weib, zum Vater die Mutter, zum Bruder die Schwester hinzugefügt. Und diese Anfänge steigern sich nicht selten zu umfangreichen Zusätzen und zu eigentlichen Glossen. Am leichtesten freilich nahm man es mit so kleinen und häufigen Wörtern, wie ו, את, כל, אחר, עתה, אשר, שם, לאמר; s. Vogel zu Cappellus, C. S. I S. 45ff. Diese Wörter werden allerdings fast immer nur eingesetzt auf Grund einer an sich möglichen Deutung, aber der Schade ist gross genug, wenn, was ohne sie bloss eine Möglichkeit neben anderen war, durch sie zur Nothwendigkeit gemacht wird, um so grösser, da sie z. Th. auf die Construction (ו Jos. 15, 32. 1. Sam. 19, 11. Neh. 8, 7. 1. Kön. 8, 4. 20, 7. s. S. 249) von Einfluss sind und das Verhältniss ganzer Sätze bestimmen.

Das Gebiet dieser Erscheinungen auszumessen, verbietet die Elastizität seiner Grenzen. Die Gefahr, es über Gebühr auszudehnen, ist nicht so gross. Selbst wenn man die allerdurchsichtigsten Wucherungen in der LXX ihrem hebr. Exemplar zuschriebe, so würde daraus für die Constituirung des Urtextes keine Gefahr erwachsen. Denn die Entscheidung über diesen würde in beiden Fällen gleich ausfallen: Deutung ist Deutung und wird als solche gewürdigt, mag sie bloss in die Übersetzung oder auch ins Hebräische eingedrungen sein. An diesen Grundsatz hat man sich um so nothwendiger zu halten, als es sehr häufig nicht sicher ermittelt werden kann, ob Abweichungen der LXX vom MT. den Übersetzern oder ihrer Vorlage zuzurechnen sind. Gewiss wird ein grosser Theil den ersteren zur Last fallen; es wäre ungereimt zu meinen, in der Version sei verpönt gewesen, was im Original gestattet war. Aber eine unübersteigbare Kluft bestand in dieser Hinsicht nicht zwischen Version und Original, wie aus äusserst zahlreichen Beispielen erhellt, welche die innerhalb des MT. selber doppelt vorkommenden Stücke und der Samaritaner liefern.

Die Herstellung des Ursprünglichen wird in diesen Fällen abhängen von der Auffindung des Motivs der Änderung, und dieses wird sich in der Regel durch Vergleichung nicht der Buchstaben, sondern des Sinnes der Varianten ergeben. Gewiss wird immer versucht werden müssen, ob dieselben nicht auch auf eine gemeinsame graphische Grundlage sich zurückführen lassen; aber diejenigen Änderungen sind die unvorsichtigsten, welche einen Buchstabencompromiss zwischen LXX und MT. schliessen, durch den der Text sich verdoppelt und aus zwei bezeugten ein unbezeugter zusammengestückt wird. Es gibt übrigens Erleichterungen, die nicht erweitern, sondern vereinfachen. Als Beispiel von Erweiterung aus dem N. T. führt Theodor Zahn an Joh. 10, 8:

Digitized by Google

πάντες ὅσοι ἦλθον πρὸ ἐμοῦ statt πάντες ὅσοι ἦλθον mit blosser Betonung des Präteritums; als Beispiele von Verkürzung dagegen Joh. 2, 3 καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ statt καὶ οἶνον οὐκ εἶχον ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου · εἶτα λέγει ἡ μήτηρ κτλ., und Joh. 18, 16 ὁ μαθητὴς ὁ ἄλλος ὁ γνωστὸς τοῦ ἀρχιερέως statt ὁ μ. ὁ ἄ. ὃς ἦν γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ. Vgl. die LXX zu Gen. 23.

§. 298. Es gibt endlich tendenziöse Änderungen, die nicht auf harmloser Erweiterung beruhen, obwohl sie auch als Ausfluss der grossen Naivetät betrachtet werden können, die in der Überlieferung des Textes herrschte. Beim Keri sind die Euphemismen bekannt, die an Stelle unaussprechlicher oder anstössiger Ausdrücke treten; was aber in jüngerer Zeit bloss beim Vortrage statt der geschriebenen Lesart ausgesprochen wurde, das wurde in älterer, nicht systematisch aber gelegentlich, in die Schrift selber eingetragen. Es ist besonders Abraham Geiger gewesen, der hierauf die Aufmerksamkeit gerichtet hat in dem Buche: Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums, Breslau 1857. Er hat jedoch sein Princip in wahrhaft colossaler Weise übertrieben, indem er wo möglich sämmtliche vorkommenden Verderbnisse und Varianten daraus abzuleiten sucht. In der That stehen die damit zusammenhängenden Erscheinungen ziemlich vereinzelt. Eine der interessantesten darunter, nemlich die Correctur von Baal, hat zuerst Vatke richtig aufgefasst, die Religion des A. T. (Berlin 1835) S. 675 Anm. 3. Man pflegte in der alten Zeit auch den Gott Israels Baal d. h. Herr zu nennen, wie aus Hos. 2, 18 und aus mehreren in den Bb. der Richter und Samuelis vorkommenden Eigennamen hervorgeht. Später ward dieser Gebrauch verpönt Hos. 2, 18, und man nahm allmählich auch an den mit Baal zusammengesetzten Personennamen Anstoss. Das wirkte zunächst auf die Deutung derselben ein, wie wenn Jerubbaal in dem Einsatze Richt. 6, 25—32 den Sinn von Jarebbaal zu tragen gezwungen wird; dann aber wagte man auch in den geschriebenen Buchstaben einzugreifen. Einestheils machte man aus Meri-baal, wie die Form 1. Chron. 9, 40 und LXX 8, 34 richtig lautet[1]), etwa Mephi-baal, vielleicht: der

[1]) Die Vergleichung von *Μερβαλος* (Text der Bb. Sam. S. 31) ist falsch und die von Meriamon ganz geschmacklos. Über Hos. 2, 18 s. Selden, de Dis Syris (1629) S. 196.

Digitized by Google

den Baal anbläst, oder auch Merib-baal: der mit Baal hadert. Andererseits ersetzte man Baal durch bessere Gottesnamen, z. B. Baaljada 1. Chron. 14, 7 durch Eljada 2. Sam. 5, 16, bei einem Sohne Davids. Aber gewöhnlich machte man daraus בֹּשֶׁת, das Scheusal, z. B. Jerub-boseth, Is-boseth, Mephi-boseth; vgl. in der LXX einigemale *αἰσχύνη* für הבעל 1. Kön. 18, 19. 25, *προσόχθισμα* 11, 33. In der Chronik und in der LXX sind noch vielfach die eigentlichen Formen erhalten, was darauf hinweist, dass die Correcturen erst etwa seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert eingerissen sind[1]). Ein ähnlicher Fall liegt vor in der hie und da vorkommenden Verwandlung des Namens Bethel d. i. Gotteshaus in Bethaven d. i. Teufelshaus, *οἶκος ἀθεΐας*, wie Symmachus übersetzt; sie beruht auf Hos. 4, 15, ähnlich wie die von Baal in Boseth auf Hos. 2, 18. 9, 10 — Hosea seinerseits fusst auf Am. 5, 5. Vgl. überhaupt R. Simon I 3 Rotterd. 1685 S. 23, und zu Jos. 7, 2 die Jahrbb. für D. Theol. 1876 S. 591.

Ihres religionsgeschichtlichen Interesses halber führe ich hier noch einige andere Beispiele dieser Art an. In 1. Sam. 14, 18 ist wegen 7, 1 II 6, 1 ff. statt ארון אלהים die Lade Gottes zu lesen האפוד das Ephod, ebenso 1. Kön. 2, 26 wegen 1. Sam. 23, 6, und zwar beruht die Lade auf dogmatischer Correktur. Nemlich das Ephod ist hier nicht das אפוד בר, sondern die אפרה Jes. 30, 22. Richt. 8, 27. 18, 14 ff. Hos. 3, 4, das metallüberzogene Gottesbild, das den Späteren anstössig war, weil sie die Lade als das einzige Symbol der Gegenwart Jahve's ansahen, das aber früher beim Jahvedienst nicht fehlen durfte: man hat nun die Wahrheit genug widerlegt und könnte nachgerade anfangen sie anzuerkennen. Auch die Masseboth, heilige Malsteine, die zugleich als Altäre dienen, galten den Juden als ketzerisch, obwohl sie in der Genesis auf die Patriarchen zurückgeführt werden und Hos. 3, 4. Deut. 16, 22 als dem Jahve geweiht erscheinen. Daher wird מזבח 1. Kön. 16, 32. Gen. 33, 20 absichtlich für מצבה geändert sein. Denn nach 2. Kön. 3, 2 hat Ahab dem Baal eine Masseba gesetzt und zu ויקם 1. Kön. 16, 32 (Gen. 31, 45) ist auch Altar nicht das passende Object; noch mehr ist Gen. 33, 10 durch ויצב die Masseba angezeigt. Ferner hat der Hauptort von Gilead eigentlich nicht המצפה, sondern המצבה geheissen, wie sich nicht allein aus Gen. 31, 45 ff., sondern noch aus dem *Μασσηφα* der LXX ergibt, worin die alte Aussprache trotz der veränderten Radix beibehalten ist; Jahrbb. für D. Theol. 1876 S. 432. Über den Gebrauch der Ascheren (oben S. 245) im Jahvecultus s. bes. Deut. 16, 22. Trotz der Ausrottung des Götzendienstes in Israel durch Jehu blieb doch die Aschera zu Samarien stehen 2. Kön. 13, 6, ohne Zweifel beim Altare Jahve's. Sie ist es nun, die Amos unter der

[1]) Ähnlich Belial für Baal, vielleicht Beelzebub für Beelzebul; s. den Grundsatz in Buxtorfs Rabb. Lex. unter בית כריא.

Digitized by Google

אשמת שמרון 8, 14 im Sinne haben muss; אשמת ist augenscheinlich absichtliche Entstellung von אשרת, die nicht dem Amos selber, sondern einem Späteren zugetraut werden darf. In derselben Stelle ist so wahr der Weg von Beerseba lebt nicht zu verstehen; es muss nach dem Vorhergehenden heissen so wahr dein Brunnen lebt, Beerseba! denn bei diesem Heiligthum war der von Isaak gegrabene Schwur- und Bundesbrunnen die Hauptsache. Aber hier handelt es sich wohl nicht um absichtliche, sondern um zufällige Corruption von ב in ד, die bei der Ähnlichkeit dieser zwei Buchstaben in der alten Schrift sich leicht erklärt. Wunderlich ist der Anstoss, den die Versionen an dem selten und nur als bedeutungsvoller Baum vorkommenden אשל nehmen, vielleicht im Gedanken an אשרה; im MT. sind jedoch keine Correkturen ersichtlich, nur dass die Chronik האלה an die Stelle setzt. Die Eiche Mamre von Hebron, die Gen. 18, 4 und überall in der LXX als einzelner Baum erscheint, wird in die Eichen von Mamre verwandelt, um ihr den Charakter singularer Heiligkeit zu nehmen; ein gleiches ist Deut. 11, 30 mit der Eiche More von Sichem geschehen. — Unter den Varianten des samaritanischen von dem masorethischen Pentateuch gehören die auffallendsten in dies Capitel und beruhen auf tendenziösen Änderungen, bei denen allerdings die Samaritaner die Hauptschuld tragen, aber vielleicht nicht die alleinige — wenigstens lässt sich daran kaum zweifeln, dass zu allen Zeiten der Garizim und nicht der Ebal der heilige Berg von Sichem gewesen ist. Dagegen ist es unbegründet, dass der MT. in christenfeindlichem Interesse corrumpirt sei, wie von Justinus M. und anderen Kirchenvätern und neuerdings wieder von Lagarde behauptet worden ist; s. Kuenen, de stamboom van den MT. Amst. 1873. — In Zach. 6, 9—15 ist der Name Zerubabel neben Josua absichtlich fortgelassen, aus leicht erkennbaren Gründen; s. Ewald, Stud. u. Krit. 1828 S. 357.

Diese unscheinbaren Correkturen sind übrigens nur die letzten Ausläufer der grossen Bearbeitung, wodurch die altisraelitischen Volksbücher auf Grund des deuteronomischen und priesterlichen Gesetzes für die Zwecke der Gemeinde des zweiten Tempels adaptirt wurden; s. Kuenen Godsdienst II S. 263 ff. und oben § 83. Beispiele des Übergangs s. bei Hollenberg in den Stud. und Krit. 1874 S. 493 f. zu Jos. 5, 4—7 und im Mörser Programm über den Charakter der alex. Übersetzung des B. Josua 1876 S. 15 zu Jos. 20, 4—6. (Jahrbb. für D. Theol. 1876 S. 589. 601); auch oben S. 192 f. 214 f. 216 bis 218. 233 f. Es ist in dieser Sphäre häufig kaum zu entscheiden, was als verderbte Lesart und was als letzte Stufe des literarischen Entwicklungsprocesses zu betrachten ist, und wir haben hier also die Grenze erreicht, wo die niedere in die höhere Kritik übergeht.

Digitized by Google

Anhang.

Kurze Übersicht über die Geschichte der ATlichen Wissenschaft[1]).

(3. Aufl. § 43—58. 1. Aufl. S. 98—145.)

§. 299. Wie im Mittelalter das Aramäische dem Arabischen, so hat in früherer Zeit das Hebräische in Palästina dem Aramäischen Platz gemacht, wie wir es zuerst in einigen Stücken der Bücher Esra und Daniel und in ein paar Wörtern und Sätzen des N. T. vorfinden: denn was chaldäische Sprache genannt wird, ist nichts als ein jüdischer (und zwar palästinischer) Reflex des aramäischen Idioms — sagt Hupfeld in den Stud. und Krit. 1830 S. 291—293. Da aber die heiligen Schriften der Juden in hebräischer Sprache geschrieben waren, so erhielt sich dieselbe doch und pflanzte sich auf eine mehr künstliche Weise fort. Das sind die Anfänge der Alttestamentlichen Wissenschaft, wodurch das auf natürlicher Übung beruhende lebendige Wissen in gelehrter Tra-

[1]) Vgl. L. Diestel, Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche. Die Beschränkung des Thema's kann man billiger Weise dem Vf. nicht zum Vorwurf machen, eher kann man sagen, dass seine Leistung dem Thema nicht entspreche. Was eine Gesch. des A. T. in der chr. Kirche sein würde, lernt man aus Zöckler's Gesch. der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft (Gütersloh 1877 f.), Diestel gibt mehr eine Geschichte der ATlichen Wissenschaft, so weit er sie zu geben vermag. — Für das 16. und 17. Jahrhundert ist Bayle's Dictionnaire und das 3. Buch von R. Simon's H. C. vorzugsweise zu empfehlen. Bei dem letzteren findet man auch einen Catalogue des auteurs Juifs (Rotterd. S. 535 ff.). — Über das A. T. bei den Juden vergleiche man die Geschichten der Juden, z. B. die von Grätz, dessen Angaben man jedoch mit dem grössten Mistrauen prüfen muss; ausserdem Steinschneider's Artikel Jüdische Literatur in Ersch und Gruber's Encyklopädie. Unentbehrlich ist des Hamburger Hauptpastors Joh. Christoph Wolf Bibliotheca Hebraea I 1715. II 1721. III 1727. IV 1733.

Digitized by Google

dition aufgehoben wurde; alles was damit zusammenhängt, hat Anspruch auf unser grösstes Interesse. So namentlich die alten Übersetzungen und Auslegungen, Septuaginta Peschito Thargum Midrasch Vulgata. Desgleichen auch die Apokryphen, Philo, Josephus, der Thalmud; und von den Kirchenvätern diejenigen, die auf jene alte jüdische Tradition mittelbar oder unmittelbar zurückweisen, z. B. Justinus Origenes Hippolytus Epiphanius unter den Griechen, Aphraates und Ephräm unter den Syrern, und vor allen anderen der Lateiner Hieronymus, dessen Werke wie zu wünschen steht demnächst von Aug. Reifferscheid im Auftrage der Wiener Akademie neu herausgegeben werden. Kritik können wir selber machen: wenn z. B. dem Tertullian der Unterschied von deus und dominus in Gen. 1. und Gen. 2. 3. auffällt [1]), so hat das immerhin Interesse — aber es ist nicht dies, was die Alttestamentliche Wissenschaft bei den Kirchenvätern zu suchen hat. Vielmehr nur als Fundgruben der Tradition kommen sie uns in Betracht, z. B. Tertullian und Augustin insofern, als ihre Citate für die Reconstruction der Vetus Latina von grosser Wichtigkeit sind und die letztere wiederum mit das erste Wort spricht bei der Reconstruction der Septuaginta.

§. 300. Die Tradition, die wir im Sinne haben, lebte und bildete sich genauer aus in den Schulen und Synagogen Palästina's, zu denen später die babylonischen hinzutraten. Einem günstigen Geschicke verdanken wir, etwa im 7. Jahrh. nach Chr., die definitive Fixirung ihres hauptsächlichsten Inhalts in der Punktation, dem unvergleichlich wichtigsten Commentar zum A. T., den wir besitzen. Zu gleicher Zeit gerieth die mündliche Überlieferung ins Stocken, vielleicht unter dem Einflusse der grossen politischen Umwälzungen, welche der Islam in Vorderasien hervorrief. Als etwa seit dem neunten und zehnten Jahrhundert die Erklärung der Schrift und ihrer Sprache bei den Juden (Rabbaniten und Karäern, aber den Antheil der letzteren daran hat man vielfach übertrieben) mit neuem Eifer aufgenommen wurde, da lebte nicht die alte Tradition wieder auf, die freilich immerhin nachwirkte und namentlich in der Zunft der Punktatoren sich erhielt, sondern es

[1]) Adv. Hermog. c. 3: Nam deus quidem, quod erat semper, statim nominat (sc. Scriptura): in principio fecit deus caelum et terram, ac deinde quamdiu faciebat quorum dominus futurus erat, deus solummodo ponit: et dixit deus, et fecit deus, et vidit deus, et nusquam adhuc dominus. At ubi universa perfecit ipsumque vel maxime hominem, qui proprie dominum intellecturus erat, dominus etiam cognominatur. Tunc etiam dominus nomen adiunxit: et accepit deus dominus hominem quem finxit; et praecepit dominus deus Adae. Exinde dominus qui retro deus tantum, ex quo habuit cuius esset. Nam deus sibi erat, rebus autem tunc deus, cum et dominus.

Digitized by Google

erwachte unter dem Einflusse der arabischen Wissenschaft ein eigentlich wissenschaftliches Studium, dessen Kennzeichen die Grammatik ist. Für den ersten Vertreter dieser jüdisch-arabischen Bibelwissenschaft wird Saadia gehalten, aus Fajjum in Ägypten, geb. 892 und nach einem sehr bewegten Leben gest. 942 als Gaon d. h. Rector magnificus der jüdischen Gelehrtenschule von Sora bei Bagdad. Am bekanntesten ist er durch seine arabische Übersetzung wahrscheinlich des ganzen A. T., von der noch Vieles — wie es scheint manchmal in variirenden Recensionen — erhalten und Einiges gedruckt ist, so der Pentateuch in der Pariser und Londoner Polyglotte und die Bb. Genesis und Exodus bei Lagarde, Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs, Leipz. 1867. Von seinen sprachlichen Abhandlungen ist ein kleines Lexikon, worin 90 schwere Wörter, zumeist aus dem A. T., einige auch aus dem Thalmud, erklärt werden, neuerdings wieder aufgefunden und gedruckt in der Ztschr. für die Kunde des Morgenl. V 115 ff.; aus Citaten kennt man das Buch von der Sprache (כתאב אללגה), von Dagesch und Raphe u. a. Auf Saadia folgen, gleichfalls noch dem 10. Jahrhundert angehörig, Menahem ben Saruk, der ein vollständigeres Wörterbuch zum A. T. nebst grammatischer Einleitung geschrieben hat (ed. Filipowski London 1854), ferner Juda ben Koraisch, Vf. einer grammatischen Risaleth (herausgeg. Paris 1857), und Dunasch ben Librath[1]), Vf. von Erwiderungen dagegen (תשובות ed. Filipowski Lond. 1855).

§. 301. Dies neue Studium ging vorzugsweise in die maurischen Länder, Spanien und Afrika, über, wo die Juden eine sehr bedeutende Stellung einnahmen. R. Juda Chajjug aus Fez ist der epochemachende Grammatiker und der etwas jüngere R. Jona (Abulwalîd Merwan ibn Gannâch) von Córdova der epochemachende Lexikograph am Anfang des 11 Jahrhunderts; ihre arabisch geschriebenen Werke sind früh auch ins Hebräische übersetzt worden. Der erstere hat das Verdienst, die bei den Arabern längst bekannte Dreibuchstabigkeit der Wurzeln auf das Hebräische übertragen zu haben; seine Traktate sind hebräisch von L. Dukes veröffentlicht, Stuttg. 1844, arabisch von J. W. Nutt, London und Berlin 1870. R. Jona's ספר הרקמה, grammatischen Inhalts, ist hebr. zu Frankfurt a. M. erschienen 1856 (arabisch von J. und H. Derenbourg zu erwarten), sein grosses Wörterbuch (כתאב אלאצול) arabisch zu Oxford seit 1873; beides sind eigentlich Theile eines umfassenden Buchs der Untersuchung. Unter den Nachfolgern dieser zwar von der Punktation ausgehenden, sonst aber vorzugs-

[1]) Die Aussprache ist nicht sicher und wie in manchen anderen Fällen aus der jüdischen Literaturgeschichte lediglich conventionell.

Digitized by Google

weise arabische Sprache und arabische Wissenschaft vergleichenden Männer, welche im 11. und 12. Jahrhundert ihre Arbeit fortsetzten, sind Mose Gekatilia (nicht zu verwechseln mit dem viel späteren Joseph Gekatilia), Juda ben Bileam, Salomo ben Parchon und vor Allem Abraham ben Meir Aben (ibn) Esra von Toledo (1093—1167) zu nennen, dessen grammatisches Hauptwerk den Titel ס' צחות (B. der Correctheit oder Eleganz) führt[1]).

Berühmter ist Aben Esra in der Exegese, die wie billig mit den lexikalischen und grammatischen Studien Hand in Hand ging, aber noch viel lebhafter und allgemeiner betrieben wurde. Die zahlreichen Commentare (über Pentateuch, Propheten, Psalmen, Hiob, Esther) dieses scharfsinnigen und auch philosophisch gebildeten Gelehrten, an den Spinoza im Trakt. theol.-pol. wieder angeknüpft hat, finden sich sorgfältig verzeichnet in Ersch und Gruber's Encyklopädie I 79—84. Ein jüngerer Zeitgenosse von ihm, aber in einer anderen und engeren Bildungssphäre aufgewachsen, ist Raschi (R. Salomo Isaaki, ר"שי, fälschlich Jarchi) von Troyes, das Haupt der nordfranzösischen Exegetenschule, mit dem Ehrennamen Parschandatha = Erklärer des Gesetzes. Seinen Hauptruhm verdankt er seiner Glosse zum Thalmud, die von seinen Schülern in den Thosaphoth (ja nicht zu verwechseln mit der Thosephtha, einem alten Gegenstück zur Mischna) fortgesetzt worden ist; er hat aber auch Commentare über alle Bücher des A. T. geschrieben, worin manche gesunde und feine Beobachtung neben äusserst vielen aggadischen Reminiscenzen enthalten ist. Der Provence gehört die Familie Kimchi aus Narbonne an, R. Joseph b. Isaak und seine beiden Söhne R. Mose und der berühmte R. David Kimchi (ר"דק), welcher letztere im Jahre 1232 als hochbetagter Greis erscheint. Die Provence, aus der auch die Übersetzer Juda und Samuel Thibbon stammen, war die Brücke, über welche die Resultate der jüdisch-arabischen Wissenschaft, in einer mehr gemässigten und weniger kritischen Form, den europäischen Juden zugeführt wurden. Das Lexikon und die Grammatik des R. David Kimchi, ס' שרשים und ס' מכלול, sind die Lehr- und

[1]) Um die Wiedererweckung dieser Literatur in unserer Zeit haben sich die ersten Verdienste erworben Heinrich Ewald und Leopold Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des A. T. 3 Bändchen Stuttg. 1844. Neuerdings ist von Joseph Derenbourg und A. Neubauer das Meiste und Beste in dieser Beziehung geleistet; in Paris existirt eine Gesellschaft מקיצי הנרדמים, deren Aufgabe zu sein scheint die Alten wieder ans Licht zu ziehen; in London eine ähnliche (Acad. 1878 S. 166). Besonders reich an grösstentheils noch unedirten Hss. ist die Bodleianische Bibliothek zu Oxford. Eine Ausgabe der sämmtlichen alten grammatischen Traktate in chronologischer Folge und natürlich in der Originalsprache wäre ein gutes Werk.

Digitized by Google

Handbücher der Folgezeit geworden und am besten in den recht selten gewordenen Venediger Ausgaben gedruckt; ausserdem sind viele Bücher von ihm commentirt, einige auch von seinem Vater und seinem Bruder. Die meisten Commentare der angeführten Erklärer finden sich in den rabbinischen Bibeln bei einander[1]). Es gibt aber noch zahlreiche andere aus der gleichen und besonders aus der folgenden Zeit. Eine Probe von der literarischen Betriebsamkeit, welche bei den mittelalterlichen Juden in der Bibelexegese herrschte, gibt die von E. B. Pusey veranlasste Zusammenstellung: The fifty-third chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters, I: texts, by Ad. Neubauer, II: translations, by S. R. Driver and Ad. Neubauer; Oxf. and Lond. 1877 (Lagarde in den Gött. G. A. 1877 S. 737 ff.). Der wissenschaftliche Schwung verschwand seit dem 13. Jahrhundert mehr und mehr, unter dem Druck der thalmudischen Orthodoxie, der die von dem Ägyptier R. Mose ben Maimon (Rambam, Maimonides, geb. 1135, gest. 1204) angebahnte freiere Richtung erlag; daneben zog die kabbalistische Mystik die Geister von Verständigem ab. Dass trotzdem eine recht respektable Gelehrsamkeit sich erhielt, merkt man aus Erscheinungen wie Jakob ben Chajim und Elias Levita im 16. Jahrhundert. Unter den mittelalterlichen Epigonen pflegen am häufigsten genannt zu werden: R. Tanchum ben Joseph von Jerusalem, der im 13. Jahrh. zu Aleppo lebte und einen arabischen Commentar über die Propheten und Hagiographen verfasste, woraus zuerst Schnurrer ein Specimen (Richt. 1—12. Ez. 21) bekannt gemacht hat, Tübingen 1791; R. Levi ben Gerson (רל"בג) aus der Provence, gest. 1370, dessen Auslegungen über die Proph. pr., Prov. und Hiob in den Rabbin. Bibeln stehen; Don Isaak Abravanel aus Lissabon, ein vornehmer Staatsmann, gest. 1508 zu Venedig, über den der Art. Abravanel in Herzog's RE. I nachzusehen ist; Salomo ben Melech aus Fez, um 1550, der unter dem Titel Michlal Jophi einen Commentar über das ganze A. T. geschrieben hat, welcher fast ausschliesslich grammatische und lexikalische Erläuterungen enthält, meist aus Kimchi's Schriften. Als eine höchst werthvolle Leistung muss hier noch der Aruch, d. h. das alphabetisch geordnete Lexikon zum Thalmud von R. Nathan b. Jechiel aus Rom (gest. 1106) erwähnt werden, dessen kritische Neuherausgabe längst zu den Bedürfnissen unserer Wissenschaft gerechnet wird.

§. 302. Bei den Christen im Mittelalter war die hebräische Gelehrsamkeit nicht ganz so selten wie man häufig annimmt, aber sie war rein von den Juden abhängig und gelangte zu keiner

[1]) Über die französischen Rabbinen s. vorzugsweise die Histoire littéraire de la France tome XXVII, 1877.

Digitized by Google

Selbständigkeit. Am meisten verbreitet war sie in Spanien und daneben in Frankreich. In Spanien gab es seit je manche getaufte Juden in angesehener Stellung unter den Christen, die ihre hebräischen Kenntnisse, auch literarisch, verwertheten, so Petrus Alphonsus gegen 1100, Paulus Burgensis gest. 1435, Jakob Perez von Valencia gest. 1491, Alfons von Zamora, der hebr. Mitarbeiter der Complutischen Polyglotte. Unter den nicht jüdischen Christen ragen hervor ersteus der spanische Dominicaner Raymundus Martini (in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh.), dessen gegen Moslime und Juden gerichtete polemische Apologie des Christenthums Pugio Fidei, nachdem sie durch Petrus Galatinus (opus de arcanis catholicae verit. Ortona 1518) und durch Porchetus de Salvaticis (victoria adv. impios Hebraeos. Paris 1520) ausgebeutet war, zuerst mit zahlreichen Anmerkungen von Jos. de Voisin herausgegeben Paris 1651, und von J. B. Carpzov nachgedruckt ist, Leipz. 1687 —, zweitens der Franciscaner Nicolaus Lyra zu Paris (gest. 1340), dessen Postillae Perpetuae über die ganze Bibel, gedruckt zu Rom 1471. 1472, hauptsächlich aus Raschi geschöpft sind, sich grosses Ansehen erworben und starken Einfluss auf Luthers Auffassung geübt haben.

§. 303. Ein neues Leben brachten auch in diese Studien die Buchdruckerkunst und der Humanismus, ihnen verdankt man die Renascenz der hebräischen Philologie. Sie blühte zuerst in Italien auf, wo Laurentius Valla der Vater der biblischen Kritik wurde. Gelehrte Juden, von der allgemeinen Wissbegier angeregt, gaben das A. T. heraus, sammelten und bearbeiteten die wichtigsten Materialien für das Studium desselben. Obwohl nicht der Anfangszeit dieser Periode angehörig verdienen doch Felix Pratensis (S. 610), Jakob ben Chajim (S. 565ff.), und Elias Levita (S. 568. 612ff.) hier vorzugsweise genannt zu werden, und daneben auch der Venediger Buchdrucker, der sie in Dienst nahm, Daniel Bomberg aus Antwerpen. Derjenige christliche Gelehrte, der in Deutschland in jener wundervollen Jugend der Neuzeit das hebräische Studium eröffnete, war Conrad Pellicanus: De modo legendi et intellegendi Hebraeum, gedruckt als Theil der Margaritha philosophica von Gregorius Reisch Strassb. 1504, photolith. reproducirt (39 S. 4) durch Dr. Eberh. Nestle 1877; die Autobiographie Pellican's hat B. Riggenbach herausgegeben 1877. Aber als der eigentliche Vater unserer hebr. Sprachkunde pflegt Joh. Reuchlin (geb. zu Pforzheim 1455, gest. 1522 zu Stuttgart) angesehen zu werden; s. Ludwig Geiger in den Jahrbb. für D. Theol. 1876 S. 190. Seine Rudimenta linguae Hebraicae (Pforzh. 1506, 620 S. 4) stehen auf R. D. Kimchi's Schultern und enthalten in den ersten beiden Bb. ein Lexikon, im

Digitized by Google

dritten eine Grammatik; aus dieser Quelle stammen, sagt man, die meisten noch heute üblichen termini technici; es sind indessen grösstentheils Latinisirungen hebräischer Ausdrücke, die ihrerseits wiederum von den Arabern entlehnt sind. Unabhängig von diesen Männern waren in Frankreich Franc. Vatablus zu Paris (gest. 1547, son nom estoit Vatblé, sagt R. Simon S. 442), dessen (?) annotationes in V. T. von Rob. Stephanus zusammengestellt und gedruckt sind; Sanctius Pagninus zu Lyon (gest. 1541), Vf. einer sehr wörtlichen lat. Uebersetzung des A. T., ausserdem einer Grammatik und eines Lexikons, worin er sich eng an die Rabbinen, bes. R. D. K., anschloss; Simon S. 313ff. 530. 645.

§. 304. Die Reformatoren waren keine Hebraisten, haben aber das Verdienst, zum Studium der biblischen Ursprachen die nachhaltigsten Antriebe gegeben zu haben. Von Luther pflegt man eine Äusserung zu Ps. 45 anzuführen: Saepe monui, ut linguam Hebraeam disceretis nec eam ita negligeretis. Arbitror nos habituros religionis nostrae hostes Hispanos Gallos Italos Turcas quoque; ibi certe cognitione linguae Hebraeae opus erit. Mehr noch auf dem Boden des Humanismus wurzeln Sebastian Münster (1489 bis 1552) zu Basel, Verehrer und Interpret des Elias Levita und Vf. einer lat. Übers. des A. T., Sebast. Castellio (1515—1563), von Calvin aus Genf vertrieben, gleichfalls Vf. einer eleganten Übersetzung, und der bedeutendere Paulus Fagius von Strassburg (1504—1549), der das Thargum Onkelos übertragen und commentirt hat. Als die Väter der evangelischen theol. Exegese, die sich unter dem Einflusse der Ref. ausbildete, mögen Joh. Calvin, Joh. Brenz, Wolfgang Musculus (zu den Pss.) erwähnt werden. Matthias Flacius Illyricus, ein ungewöhnlicher Kopf, aber in Charakter seinem Landsmann aus Stridon verwandt, hat in seiner Clavis Scripturae S. das immer noch ungelöste Problem einer A. und N. T. umfassenden bibl. Stilistik und Rhetorik zum ersten Male verständig angegriffen. Abseit steht Esrom Rudinger, der in seiner lateinischen Paraphrase des Psalters (Görlitz 1581) einen für jene Zeit auffallenden historischen Instinct zu erkennen gibt. Auch die Katholiken wurden zum Wetteifer angetrieben und namentlich der Jesuitenorden erzog eine Reihe bedeutender Gelehrter. Die Spanier Joh. Maldonatus (1534 bis 1583, zu Paris und Rom), Arias Montanus (Antw. Polyglotte S. 610), Joh. de Pineda (Vf. eines äusserst gelehrten Commentars zum Hiob), die Franzosen Nicol. Serrarius (1555—1609), Jac. Sirmondus (1559—1651), Jac. Bonfrerius (1573—1643), Dionys. Petavius (1583—1652) verdienen vorzugsweise genannt zu werden.

Digitized by Google

§. 305. Recht in der Mode war nebst der classischen auch die heilige Philologie von der Mitte des 16. bis zum Ende des 17. Jahrhundert. Vor allem glänzten die Franzosen auf diesem Gebiete durch die vollkommene Beherrschung des traditionellen Materials bei jüdischen und patristischen Schriftstellern und durch die echt wissenschaftliche Benutzung desselben — während die früheren Hebraisten meist sich einfach den Rabbinen gefangen gaben oder eine rein dogmatische Kritik übten. Joh. Mercerus (gest. 1570) war der Nachfolger des Vatablus zu Paris, bis er zu den Hugenotten übertrat. Seine Commentare zum Hiob und zu den salomonischen Schriften gehören zweifelsohne zu den werthvollsten, die wir besitzen; ausserdem gibt es einen zum Haggai, zur Genesis, zu den fünf ersten kleinen Propheten. Über die Begründer der Critica Sacra, Lud. Cappellus (1586—1658), ref. Prof. zu Saumur, Joh. Morinus (1591—1659) und Rich. Simon (1638—1712, s. Graf in den Strassb. Beitr. 1847 S. 158 ff.), beides Pariser Oratorianer, ist schon öfters die Rede gewesen S. 2. 612. 624. Joseph Scaliger war zwar nach J. Bernays kein grosser Hebräer, und dessen Urtheil ist auch für denjenigen massgebend, der das Lächerliche des *καταπάτημα* für מרמס (= Infizirung) nicht einsehen kann. Aber für die Geschichte des V. Israel ist er dadurch epochemachend gewesen, dass er sie mit dem übrigen Alterthum in Verbindung setzte und ihr überhaupt zum ersten Male das nöthige Fundament gab; was man bis auf unsere Zeit von der alten vorderasiatischen Welt wusste, beruhte allermeist auf Scaliger's Thesaurus und den Animadversionen. Über den Anstoss, den er damit bei seinen puritanischen Glaubensgenossen erregte, s. Bernays S. 127: Hodiernis prophetis tanto in odio est historia exotica, ut quum chronologia sacra instruenda est, eam maxime inquinari putent si ad tempora historiae, ut ipsi loquuntur, profanae referatur. Auch Samuel Bochartus (1599—1667) war Franzose, sein Phaleg et Canaan und sein Hierozoikon, gelehrte Werke ersten Ranges, sind aus Vorstudien zu Predigten über die Genesis erwachsen; s. Reuss, Revue théol. 1854 S. 129 ff. Mit den Franzosen hielten die Engländer Schritt. An der Spitze steht der Londoner Jurist und Parlamentarier Jo. Selden (1584—1654), antiquariorum coryphaeus, gleich gut bewandert in der biblischen und rabbinischen, wie in der classischen patristischen und byzantinischen Literatur, uns am bekanntesten durch seine syntagmata de Dis Syris[1]). Weiter Brian Walton

[1]) Introite, sultis, nam et heic Dii sunt. neque duntaxat Syri. Succisivis statisque (uti hominem decet Christianum) horis in Sacras literas a Iuris, cui mancipatus sum, apicibus divertere solitus, praeter solidiora illa quae animae solatium sunt et cibus, inter alia paullo accuratiorem vetustarum rerum cognitionem attinentia, etiam obvios istosce Deos

Digitized by Google

(1600—1661), der Herausgeber der Londoner Polyglotte, und unter seinen Mitarbeitern Edm. Castellus, der für sein Lexicon Heptaglotton Vermögen Gesicht und Leben opferte, und Ed. Pococke, der Arabist und Orientreisende. Endlich der in der jüdischen Literatur bewanderte Jo. Lightfoot (1602—1675), und, gleichfalls zu Cambridge, Jo. Spencer (1630—1693), der in dem berühmten antipuritanischen Buche de legibus Hebr. ritualibus den richtigen Gedanken, dass der Cultus dasjenige Element der isr. Religion sei, welches sie mit der heidnischen verbinde, zu sehr ins Einzelne durchzuführen sucht: aber wie glänzend sticht der Abschnitt de ratione et origine sacrificiorum gegen die neueren Leistungen ab! Über die beiden weitläufigen exegetischen Sammelwerke, welche damals in England zusammengestellt sind, über die Critici Sacri (London 1660, 9 Fol.) und über Matth. Poli Synopsis Criticorum (Lond. 1669—1676, 5 Fol.) handelt R. Simon sehr ausführlich im 15. Kap. des 3. Buches. Unter den Niederländischen Bibelerklärern seien erwähnt: die Orientalisten Joh. Drusius (1550—1616), Sixtinus Amama (1593—1639) und Lud. de Dieu (1590—1642), der Staatsmann Hugo Grotius (1583—1645), der Begründer der Föderaltheologie Jo. Coccejus (1603—1669), aus dessen Schule Jo. Braun (1628—1709), Hermann Witsius (1636—1708), Salomo van Til (1643—1731), auch der Commentator des Jesaia Campegius Vitringa (1659—1722) hervorgegangen sind. Als Grammatiker hat sich Jakob Alting (1618 bis 1679) einen Namen gemacht. In Deutschland war die Zeit, wo im Westen die Studien blühten, eine Zeit des Verfalls. Auf Seiten der Reformirten ragt hervor der Westfale Jo. Buxtorf (1564 bis 1629) zu Basel, der mit Recht des Rufs grösster rabbinischer Gelehrsamkeit unter den Christen geniesst. Sein bedeutendstes Werk ist nicht das auf dem Aruch (S. 648) beruhende thalmudische Wörterbuch, sondern der masor. Commentar Tiberias, der auf Elias Levita's Masoreth ham-Masoreth zurückgeht. Neben ihm kann sich Joh. Heinrich Hottinger (1620—1667) zu Zürich mit Ehren sehen lassen, auch wegen seines arabischen Wissens. Als Übersetzer und Exegeten sind bekannt Immanuel Tremellius (gest. 1580) nebst seinem Eidam Franc. Junius (1545—1602) zu Heidelberg, und Jo. Piscator (1546—1626) zu Herborn. Aus der lutherischen Orthodoxie ging eine grosse Reihe von Commentatoren hervor: Jo. Gerhard (1582—1637) zu Jena, Jo. Tarnov (1586—1629) zu Rostock, Sebastian Schmid (1617—1696) zu

seorsim ac diligenter in Adversaria, cum iis quae ex profanis literis deprompta huc spectarent, reieceram — beginnt die Vorrede der 1. Ausg. London 1617. Die zweite ist dem Dan. Heinsius gewidmet und zu Leiden 1629 erschienen. Vgl. Reimann, catalog. biblioth. theol. p. 964.

Digitized by Google

Strassburg, Martin Geier (1614—1680) zu Leipzig und Dresden, Abrah. Calov (1612—1686) zu Wittenberg, Aug. Pfeiffer (1640—1698) zu Leipzig und Lübeck. Ein Seitenstück zu Flacius' Clavis ist die Philologia Sacra des Sal. Glassius (1593—1656) zu Gotha, lange Zeit das Grundbuch der bibl. Hermeneutik in Deutschland. Joh. Andr. Danz (1654—1727) zu Jena hat Alting's systema morarum importirt und übertrieben.

§. 306. Den Studien ward allmählich eine etwas andere Richtung gegeben durch das Eindringen der sachlichen und literarischen Kritik, zunächst von Seiten unzünftiger Männer freierer Bildung, wie Hugo Grotius (Annotationes in V. T.), Thomas Hobbes (Leviathan c. 33), Is. Peyrerius (systema theol. ex Praeadamitarum hypothesi, Ztschr. für luth. Theol. 1878. S. 28 ff.) und Benedict Spinoza (tractatus theologico. politicus). Peyrerius (IV 1. 2) hat zuerst die Genesis als tertiäre literarische Bildung erkannt und daraus die Widersprüche Wiederholungen und Transpositionen erklärt[1]). Spinoza hat diese Anschauung verallgemeinert und die Bibel als historisches Product, als Niederschlag einer aus der Analyse der uns erhaltenen Documente zu eruirenden Literaturgeschichte verstehen gelehrt[2]). In dem Geiste jener Zeit fanden dergleichen kritische Reflexionen die richtige Sphäre ihrer Ausbreitung. In die protestantische Theologie wurden sie übertragen bes. durch Jo. Clericus (1657—1736) zu Amsterdam, dessen bibliothèque universelle auch das Hauptorgan war, die deistische Literatur Englands dem Continent bekannt zumachen, s. R. Bentley's Werke ed. Dyce III 294 f. Recht charakteristisch stossen in W. Whiston und A. Collins die Kritik des 17. und des 18. Jahrh. wider einander, vgl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus S. 266—287. Collins ist derselbe, der von Philelentherus Lipsiensis in den Remarks, wegen seiner Vorliebe für die rhetorische Figur so man Nonsens nennt, so grausam mitgenommen wurde.

Zugleich suchte man sich auch in sprachlicher Hinsicht von

[1]) At vos, qui in illis conciliandis responsiones et solutiones undeunde eruere et extricare satagitis, frustra omnes operam teritis, nisi nodos illos animadversione hac rescinditis et diversis modis scripta reputatis, quia ex diversis autoribus exscripta et translata sunt.

[2]) Nec hic opus habeo omnia Pentateuchi recensere; si quis modo ad hoc attenderit, quod in hisce quinque libris omnia, praecepta scilicet et historiae, promiscue sine ordine narrentur neque ratio temporum habeatur et quod una eademque historia saepe et aliquando diversimode repetatur, facile dignoscet, haec omnia promiscue collecta et coacervata fuisse, ut postea facilius examinarentur et in ordinem redigerentur. At non tantum haec quae in quinque libris, sed etiam reliquae historiae usque ad vastationem urbis, quae in reliquis septem libris continentur, eodem modo collatae sunt. Aus dieser Äusserung geht der Abstand Spinoza's von Astruc hervor.

Digitized by Google

der Autorität der Tradition los zu machen, und zwar mit Hülfe der semitischen Linguistik. Dieselbe fand schon seit dem 16. Jahrh., bes. zu Rom, Paris, Oxford und Leiden, eifrige Pflege und wurde — wie besonders die Polyglotten zeigen — vielfach zur Aufhellung des Hebräischen verwandt; aber mit grundsätzlicher Consequenz erst durch den Arabisten Alb. Schultens (1686—1750) zu Leiden: vetus et regia via Hebraizandi asserta contra novam et metaphysicam hodiernam 1738. Schüler von ihm sind N. W. Schröder (1721—1798) und H. Venema (1697—1787)[1]).

§. 307. Die Erudition des 16./17. Jahrhunderts litt unter der erwachenden Aufklärung; sie erhielt sich am längsten da, wo die Aufklärung, abgesehen von einzelnen und dann z. Th. sehr originalen Erscheinungen, am spätesten eindrang, nemlich im lutherischen Deutschland. Valentin E. Löscher (1672—1749, de causis linguae Hebr.) zu Dresden, Joh. Christoph Wolf (1683—1739 Bibliotheca Hebr.) zu Hamburg, Andreas Georg Wähner (1693—1762, Antiquitates Ebraeorum) zu Göttingen waren höchst achtungswerthe Gelehrte. Ebenso zu Halle, dem Hauptsitze des Pietismus, Joh. Heinr. Michaelis (1668—1738) und sein Schwestersohn Christ. Bened. Michaelis (1680—1764), die gemeinschaftlich die Hallische Bibel (1720) und in Verbindung mit J. J. Rambach die Uberiores annotationes in Hagiographos (1720) herausgegeben haben. Wie der supranaturalistische Pietismus allmählich in den Rationalismus übergeht, sieht man an Joh. David Michaelis, Chr. Benedict's Sohne (1717—1791), in Göttingen. Unter den Ursachen der Umwandlung wird man auch eine gewisse realistische Ausdehnung des Gesichtskreises mit in Anschlag bringen müssen; charakteristisch in dieser Beziehung ist Michaelis' Verbindung mit dem grossen Hadeler Bauernsohn, Carsten Niebuhr, dessen orientalischer Reise die Wissenschaft so unendlich reiche Anregungen zu verdanken hat. Ausser den Fragen an eine Gesellschaft reisender Gelehrten sind die Supplementa ad lexica Hebr. seine bedeutendste Leistung.

Grösseren Einfluss auf die Entwicklung unserer Disciplin als alle diese Männer hat ein Franzose jüdischer Abstammung gewonnen, der zuerst die beiden Hauptquellen der Genesis klar gelegt hat, Jean Astruc (1684—1766, Journal des Sçavans, Oct.

[1]) auch der Leipziger Mediciner Grācist und Arabist J. J. Reiske (1716—1774), der sein Metier gründlich verstand; vgl. über ihn den Art. der Biogr. universelle (Michaud) von Silvestre de Sacy. Ausser ihm haben wir uns noch eines älteren Orientalisten zu berühmen, Hiob Ludolfs, des grossen Äthiopen (1624—1704). — Von Holländischen Orientalisten gehört noch Adrian Reland (1676—1718) hieher Palästina ex monumentis veteribus illustrata.

Digitized by Google

1767 II S. 291—305). „Astruc, Ludwigs XIV Leibchirurg, legte zuerst Messer und Sonde an den Pentateuch, und was sind nicht überhaupt schon die Wissenschaften theilnehmenden Liebhabern und unbefangenen Gastfreunden schuldig geworden“ [1]). Auf dem von ihm gelegten Grunde hat sich die Quellenscheidung des Pentateuchs entwickelt und bekanntlich zu so allgemein anerkannten Resultaten geführt, wie sie sonst auf diesem kitzlichen Gebiete selten zu sein pflegen. Karl David Ilgen und Hermann Hupfeld sind Astruc's bedeutendste Nachfolger.

§. 308. Unter sehr verschiedenen Antrieben hat die Alttestamentliche Wissenschaft sich zu ihrem gegenwärtigen Zustande ausgebildet. Sehr stark hat der Rationalismus eingewirkt, der hier „historisch-kritischer“ geblieben ist als im N. T. und sich nicht so sehr mit Umdeutungen ins Verständige geplagt hat. Zu Halle hat er sich aus dem Pietismus entpuppt, wo Semler und Vater gewirkt haben; de Wette's Beiträge zur Einleitung (1806) kann man als seine edelste Frucht ansehen. Die Einwirkung der neu aufblühenden Philosophie und philosophischen Theologie auf unsere Disciplin ist im Ganzen wenig erkennbar; jedoch sind George und Vatke, die zuerst eine Anschauung von dem wirklichen Gange der isr. Geschichte gehabt haben, von Hegel und Schleiermacher angeregt, obwohl von de Wette ausgegangen. Mehr haben wir Herder und Goethe auf der einen Seite, der von den Franzosen begründeten Sprachwissenschaft auf der anderen Seite zu verdanken. Nicht bloss in Eichhorn und Gesenius zeigen sich die Früchte, sondern auch in Ewald; hier um so mächtiger, weil mit einer urwüchsig religiösen Anlage zusammentreffend und daraus selbständig wiedergeboren. Gesenius' Commentar zum Jesaia und sein Thesaurus sind höchst geschmackvolle und solide Leistungen; der letztere in den Artikeln, die er gibt, auch als Reallexikon jedem anderen vorzuziehen. Ewald (Im Neuen Reich 1875 S. 778 ff.) ist der Lehrer ohne Gleichen, von dessen Ideen die heutige semitische Philologie willig und widerwillig lebt; seine epochemachenden Arbeiten fallen in die Zeit vor 1837, welches Jahr für ihn in jeder

[1]) Seine Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese (1753), haben apologetische Absicht, und in der That ist diese Kritik die einzige Weise, die biblischen Bücher zu begreifen und zu vertheidigen. Vgl. unter den Remarques No. VI: L'opinion nouvelle sauve la singularité de l'alternative dans l'usage du nom d'Elohim et de celui de Jehovah, en attribuant à un Mémoire le nom d'Elohim et celui de Jehovah à l'autre. No. VIII: Elle sauve la plupart des repetitions qu'il y a dans la Genese, en les distribuant en differents Mémoires. No. X: Elle fait disparaitre les antichronismes, c'est-à-dire, tous les renversemens d'ordre dans la Chronologie, qui se trouvent dans la Genese.

Digitized by Google

Hinsicht verhängnisvoll geworden ist: es hat ihn nicht bloss äusserlich aus seinem angeborenen Wirkungskreise herausgerissen. Was ihm fehlte, war die methodische Kritik: in dieser Hinsicht ist in geschichtlicher Hinsicht de Wette-Vatke, in sprachlich-exegetischer Justus Olshausen als sein Correctiv anzusehen.

Das Material fliesst uns weit reichlicher als früheren Zeiten. Die arabische syrische und äthiopische Literatur wird uns tagtäglich in grösserem Umfange bekannt, die rabbinische aufzuschliessen haben sich mit Erfolg zahlreiche jüdische Gelehrte bemüht, Wolf Heidenheim, Zunz, Luzzatto, Rappoport, Frensdorff, Munk, Derenbourg, Geiger. Höchst glückliche Fünde sind gemacht, die das assyrisch-babylonische, phönicische, himjaritische Alterthum auferwecken; die Länder des Orients aus eigener Anschauung kennen zu lernen, ist eine wahre Kleinigkeit für den, der die Mittel hat. Aber dass wir nun gegenüber dem 17. Jahrhundert uns auf der Höhe befänden, wer mag das glauben? Es klingt wie ein Mährchen, dass Bochart ein Pastor war und Bentley von Beruf ein Theologe. Die Zeiten werden nicht wiederkehren; aber etwas mehr Philologie, etwas mehr Wissen und etwas mehr Nichtwissen, gehören nicht zu den unmöglichen Wünschen.

Nachträge und Verbesserungen.

Ich bitte zu corrigiren: m. E. statt M. E. 168, 27, Sonderung statt Sondirung 173, 19, Joseph statt Jeseph 182, 29, משפט statt משפח 213, 17, Schema statt Thema 240, 16, מרי statt חרי 400, 4, Haphtare statt Haphthare 554, 19. 20, Schriftsteller statt Schriftstellen 572, 33, das Komma hinter Pythagoras 573, 27 zu tilgen — das seltsame Semikolon 3, 4 und dgl. brauche ich wohl nicht anzumerken. Die auf S. 434 vorgetragene Etymologie von Haggai habe ich unterlassen in eckige Klammern zu setzen; zu S. 540f. hätte ich erwähnen müssen, dass meine Auseinandersetzung bis zu einem erfreulichen Grade übereinstimmt mit dem was Hr. Lic. Carl Budde gesagt hat, Beitr. zur Krit. des B. Hiob S. 6ff.; auch darin dass schon von Hiob 24 an gelegentliche Einschübe vorkommen, die ebenso wie die Reden Elihu's beurtheilt werden müssen, bin ich einverstanden. Zu S. 607 verweise ich noch auf die Mittheilungen in der Academy 1878 S. 170ff., die volle Beachtung verdienen. Zu S. 635f. ist שלחיאל = שאלתיאל Hagg. 1 und das wegen Matth. 27, 9. 10 interessante היוצר = האוצר Zach. 11, 13 hinzuzufügen; auch das stehende המאיות 2. Kön. 11.

Digitized by Google

Register zu § 269—308.

Aben Esra 647
'Abravanel (Don Isaak) 648
Abulwalid 646
Aharon ben Mose ben Ascher 563. 615
R. Akiba 580
Alexander Polyhistor 576
Alfons von Zamora 649
Aldina 593
Jacob Alting 652
Sixtinus Amama 652
R. Anger 580
Antwerpener Polyglotte 610
Aphraates 551. 601. 603
Chaldäische Apocryphen 599. 610
Apocryphische Schriften 551
Aquila 579 ff. bei Philo 583. Ob = Onkelos 607
Aristeas 576
Aristeas-Brief 564. 571 ff., hebr. Übersetzung 572, historischer Werth 572 ff.
Artapanus 576
Aruch 648
Jean Astruc 654 f.
Ausgaben des hebr. A. T. 564 ff.
R. Azaria s. de Rossi

H. H. Baber 596
W. Bacher 607
Bäthgen 604
Bar Anina 598
Greg. Barhebraeus 602
Bar Zu'bi 614
Pet. Bayle 644
G. Bickell 577. 599. 602. 604
Sam. Bochart 651
Bodenschatz 565
D. Bomberg 649
Jac. Bonfrerius 650.
Joh. Braun 652
A. Brüll 610
P. J. Bruns 564
Joh. Buxtorf 566. 68. 652
Joh. Buxtorf fil. 612

Abr. Calov 653
Claud. Cappellanus 611
Lud. Cappellus 612. 51
J. B. Carpzov 649
Seb. Castellio 650
Edm. Castellus 586. 611. 52
Ant. Ceriani 589. 605
Chronik von Josephus unter den Propheten begriffen 550, bei Philo 553, in LXX 577, in der Peschito und bei Aphraates 601. 603, fehlt bei den Nestorianern 603, Thargum 610
Clementina 600
Joh. Clericus 653
Cobet 573
Joh. Coccejus 652
A. Collins 653
Complutensische Polyglotte 593. 610
Coronulae 620
Correctorien 600
J. Cozza 589
Crenius 611
W. Cureton 604

Digitized by Google

Buch Daniel Stellung im Kanon 549f., in LXX 577, bei Theodotion 583, in der Hexapla 590. 595, apocryph. Bestandtheile bei Hieronymus 599, in der Peschito 603, hat kein Thargum 609
J. A. Danz 653
W. Deecke 631
Frz. Delitzsch 551
Demetrius (bei Alex. Polyh.) 576
Demetrius Phalereus 571ff.
H. Dérenbourg 646
J. Dérenbourg 551. 615. 46f.
Deuteronomium unter Josia allein kanonisch geworden 556f.
Didymus 604
L. Diestel 644
L. de Dieu 652
A. Dillmann 552
Joh. Drusius 652
L. Dukes 646f.
R. Dunasch ben Librath 646
Dupletten 592

J. G. Eichhorn 548. 655
Elias Levita (Bachur) 558. 68. 609. 12. 15. 48f.
R. Elieser 607f.
Ephraem Syr. 601
Epiphanius 580. 2
Esra 555f. 59
B. Esra (incl. Nehemia) von Josephus zum 2. Theil des Kanon gerechnet 550, bei Aphraates 603, fehlt bei den Nestorianern 603, hat kein Thargum 609
B. Esther bei Josephus 550, fehlt bei Melito 551, von Philo ignorirt 553, in LXX 576f., bei Theodotion 583, bei Hieronymus 599, in der syrischen Kirche 603, Thargume 606. 9
Eupolemus 576
Eusebius 588. 90
J. Euting 627
H. Ewald 576f. 601. 13f. 43. 55f.
B. Ezechiel, Beanstandung seiner Kanonicität 551, von Philo ignorirt 553, in der Peschito 603
Ezechiel, ἐξαγωγή 576

Paulus Fagius 650
Felix Pratensis 610. 49
Fr. Field 579. 89. 96
Finalbuchstaben s. Literae finales.
M. Flacius Illyricus 650
Z. Frankel 574. 76. 608
S. Frensdorff 564. 67f. 70
E. A. Frommann 611

O. v. Gebhardt 592
Mart. Geier 653
Abr. Geiger 581. 84. 607. 17. 41
J. F. L. George 655
Joh. Gerhard 652
W. Gesenius 621. 55
Sal. Glassius 653
J. E. Grabe 596
W. Grimm 559. 631
Hugo Grotius 652f.

Hagiographen 547ff., Kanonisirung 551ff., Griech. Übersetzungen 576f., Thargume 609
Handschriften des hebr. A.T. 563ff., verschiedene Arten 563, Alter 563ff., älteste Beschreibung 572, Musterhandschriften 563f. 620, die wichtigsten erhaltenen 564f., Varianten der Orientalen und Occidentalen 565, gehen alle auf ein Exemplar zurück 621f. 632, Rabbin. Angaben über Tempelhss. 624
Haphtaren 554
Versio Harclensis 602
Alb. Harkavy 564. 628
Hermippus Callimachius 574
Herzfeld 547. 51
Hesychius 590ff.
Hexapla 579. 84ff., hexaplar. Zeichen 586f., bei Hieronymus 599, spätere Schicksale 588, Handss. 588f., syr. Übersetzung 589, Werth für die ATl. Textkritik 589f., ihre Herstellung 593

Digitized by Google

Hieronymus über den Kanon 548 f., Bibelübersetzung 598 ff., über Aussprache des Hebräischen 613. 615 f., als Textzeuge 617
B. Hiob bei Josephus 550, in LXX 576, bei Theodotion 583, in der Hexapla 590. 595, in der Peschito 601, Thargum 605. 609
F. Hitzig 572. 630
Th. Hobbes 653
Humphr. Hody 552
Hoheslied, Kanonicität 551, in LXX 577. 582, Thargum 609
Joh. Hollenberg 577
Rob. Holmes 592 f. 96
Hornemann 553
J. H. Hottinger 547. 58. 652
H. Hupfeld 565. 67. 613. 55

R. Jacob ben Chajim 565. 648 f.
Jacobiten 602
Jacob Perez 649
Jacob Sappir 564
Jacob von Edessa 601 ff. 614
Michael le Jay 611
B. Jeremia 577
B. Jesaja 577 f.
K. D. Ilgen 655
R. Jona (Abulwalid) 646
Jonathan (Jeruschalmi) 606
Jonathan ben Uzziel (Babyl. Targ.) 606, ob = Theodotion 608
P. de Jong 552
R. Joseph 608
Joseph der Blinde 610
Joseph Gekatilia 647
Josephus über den ATl. Kanon 550, Verhalten zur LXX 578
R. Josua 607 f.
Irenäus 579 f.
Ittur Sopherim 623 f.
Juda ben Bileam 647
Juda ben Koraisch 646
R. Juda Chajjug 646
Judas Maccabäus 559
B. Judith 599
Julius Africanus 577
Franciscus Junius 652
Justinus Mart. 579. 81

Ad. Kamphausen 551. 96
Kanon, jüdischer 547 ff., Entstehung 551. 55 ff., Sagen über dieselbe 558 f., Abschluss 550 f., Eintheilung 547 f. 52, Ordnung u. Zahl der Bücher 547 ff., alexandrinischer K. 553, K. Melito's 551, Aphraates 551, syrischer 603
Karäer 615
Fr. Kaulen 595
E. F. Kautzsch 578
B. Kennicott 564
Keri 616 ff. 637
Kethib 618 ff. 625. 37 f.
Kimchi (R. Joseph ben Isaak) 647
Kimchi (R. Mose) 647
Kimchi (R. David) 647 f.
R. Kirchheim 620
A. Kirchhoff 629
Klagelieder 548 ff.
Aug. Klostermann 610
B. der Könige 577
S. Kohn 610
U. F. Kopp 627
Abr. Kuenen 551. 54. 59. 79

K. Lachmann 595
P. de Lagarde 547. 77. 79. 81. 93. 96 f. 600 f. 05. 08. 10. 18. 46
F. Lenormant 631
Leo Allatius 589
R. Levi ben Gerson 648
Jo. Lightfoot 652
Literae majores, minores suspensae, inversae 620 f., finales 619. 21. 37
Val. E. Löscher 654
Londoner Polyglotte 611
Jac. le Long 564
Lucianus 590 ff. 94
Hiob Ludolf 654
Giac. Lumbroso 571. 73
M. Luther 650
S. D. Luzzatto 608

Digitized by Google

Madden 629
Joh. Maldonatus 650
Abbé Martin 614
A. W. Masch 565
Andr. Masius 589
Masora, Zweck u. Alter 617. 19f., parva magna marginalis finalis 566ff. 620, Handss. und Drucke 567f., Sprache der Masorethen 569
Maspero 631
Megilloth 547. 553f. 609
Melito 551
Menahem ben Saruk 646
Joh. Mercerus 651
Mesainschrift 633ff.
Ch. B. Michaelis 654
J. D. Michaelis 627. 54
J. H. Michaelis 567. 654
H. Middeldorpf 589
Gr. Minischalchi Erizzo 603
Arias Montanus 650
B. de Montfaucon 579
Joh. Morinus 578. 651
Petr. Morinus 579
R. Mose ben David ben Naphthali 563. 615
R. Mose ben Maimon 648
Mose Gekatilia 647
F. K. Movers 550
H. D. Müller 631
Seb. Münster 650

Nakdanim s. Punctatoren.
R. Nathan ben Jechiel 648
Nehemia 555. 59
B. Nehemia 550 s. B. Esra
Nestorianer 602f.
A. Neubauer 647
Neues Testament, Verhalten zum ATl. Kanon 553, zur LXX 578
Carsten Niebuhr 654
J. P. Nickes 594
Nicolaus Lyra 649
Flam. Nobilius 579
Th. Nöldeke 603. 14. 18. 36
Sal. Norzi 565f.
Notker 600
J. W. Nutt 571. 646

Ochla we Ochla 567ff.
Octapla 585
Ohrloff 594
J. Olshausen 614. 20f. 24f. 56
Onkelos 606f., ob = Aquila 607f.
Origenes 579. 584ff., über hebr. Aussprache 616f.
Orthographie (hebr.) 631ff.
N. W. Ott 595

Sanctius Pagninus 650
Pamphilus M. 588. 90
Paraschen 620
Pariser Polyglotte 611
J. Parsons 592f. 96
Paulus Burgensis 649
Paulus von Tella 589
Conrad Pellicanus 649
Pentateuch s. Thora
Jos. Perles 602. 17
Pesak 620f.
Peschito 582. 86. 601ff.
Dion. Petavius 650
H. Petermann 610
Petrus Alphonsus 649
Petrus Galatinus 649
Is. Peyrerius 653
Aug. Pfeiffer 653
Geo. Phillips 614
Philo 553. 76. 78
Philoxenus von Hierapolis 602
Joh. de Pineda 650
S. Pinsker 615
Joh. Piscator 652
Plantiniana 611
Ed. Pococke 602. 52
Matth. Polus 652
Polycarp von Hierapolis 602
Polyglotten 610
Jul. Popper 576f.
Porchetus de Salvaticis 649
Prediger in LXX 577. 82
Prologus galeatus 548
Propheten (prior. u. post.) 547ff.

Digitized by Google

550. 54 f., LXX 576, Thargum 606
Proverbien in LXX 577, Peschito 603, Thargum 609
Psalmüberschriften der Peschito 601
Psalter 553. 609
Psalterium Romanum, Gallicanum, juxta Hebraeos 599. 601
Puncta extraordinaria 620 f.
Punctatoren u. Punctation 563. 66. 612 ff., Vocalzeichen u. Vocalbuchstaben 612 f. 632 ff., Zusammenhang mit der syr. u. arab. Punct. 613 f., occident. u. orient. 614 f., ihr Werth 615 ff. 25
E. B. Pusey 648

Mor. Rahmer 600
J. J. Rambach 654
Raschi 647
Raymundus Martini 649
Vinc. de Regibus 589
Greg. Reisch 649
J. J. Reiske 654
Adr. Reland 654
E. Renan 629
Joh. Reuchlin 649 f.
F. H. Reusch 601
Herm. Rönsch 596
R. Azaria de Rossi 580. 627
J. B. de Rossi 564
Esrom Rudinger 650
B. Ruth 550. 52

Saadia Gaon 646
P. Sabatier 595
Sadducäer 554
A. von Sallet 629
Salomo ben Melech 648
Salomo ben Parchon 647
Samaritanischer Pentateuch 570. 643, Thargum 570. 86. 610, Schrift 626 ff.
B. Samuelis 577
Jos. Scaliger 573. 651
J. Gf. Scharfenberg 611
W. Schickard 608
Seb. Schmid 652
M. Schmidt 571
Schönfelder 603
Schrift, hebr. deren Geschichte 626 ff., Verhältniss zur altsemitischen 626 ff., altsemitische u. griechische 629 f., ältere u. jüngere 548. 626 ff. 637, Thamschrift u. welsche 564
N. W. Schröder 654
A. Schultens 630. 54
Scriptio plena, defectiva 619 f. 33 f., continua 619 f. 637
Jo. Selden 651
F. Seligsohn 608
J. S. Semler 655
Septuaginta. Entstehung 571 ff., Aristeasbrief 571 ff., Aristobulus 573 f., Zweck 575 f., Name 576, Werk mehrerer 576 ff., Zeugniss des Siraciden 576. 78, Art der Übersetzung 577 f., Gebrauch 578 ff., Reaction gegen sie 579, Hexapla 584 ff., Lucianus u. Hesychius 590, Handss. 591 ff. 96 f., Ausgaben 592 f. 96, Reconstruction 594 ff., ihre hebr. Aussprache 616 ff.
Sergio 596
Nic. Serrarius 650
R. Simon 644. 51
Siracide über den Kanon 552 ff. über die LXX 576. 78
Jac. Sirmondus 650
Soph Pasuk 613. 15
Sophronius 586. 99
Jo. Spencer 652
B. Spinoza 647. 53
G. L. Spohn 593. 604
Rob. Stephanus 650
H. Strack 547. 64. 625
W. Surenhus 547
Symmachus 579. 82 f., bei Justin 583, bei Hieronymus 598
Synagogale Lectionen 554. 575 ff., 605 f.
Synagoge, grosse 548. 58 f.

Digitized by Google

R. Tanchum ben Joseph 648
Joh. Tarnov 652
Tetrapla 585
Text (hebr.). Grundlage u. Alter des Consonantentextes 618 ff. 623 f., Fixirung 624, Varianten der Orient. u. Occident. 565, Abstand vom wahren 622 ff. Herstellung. J. Olshausen's Grundsätze 624 f., Verderbnisse 625 ff., durch Wandlung der Schrift 626 f., der Orthographie 631 ff., durch Glossirung 637 ff., durch tendenziöse Änderung 641 ff.
Thalmud über den Kanon 547 f., über die grosse Synagoge 558, Bibellesarten 611, Aussprache hebr. Wörter 612 f. 615 f., über Keri u. Kethib 618, über Orthographie 620, Tempelhss. 624, über ältere u. jüngere Schrift 628
Thargume 603. 605 ff. 564, samaritanisches 570. 86. 610
Theodotion 579. 82 f. 86. 608
Juda Thibbon 647
Sam. Thibbon 647
C. A. Thieme 584
Thomas von Heraclea 602
Thora 547. Ihre Einführung 555 ff., anfänglich = Deuteronomium, dann = Pentateuch 556 f., = Kanon 555, Text 625 f. 43, orthograph. Eigenthümlichkeiten 637
Thikkun Sopherim 623 f.
Sal. van Til 652
C. von Tischendorf 587. 93. 600
B. Tobia 599
Imm. Tremellius 652
A. Trommius 578
Übersetzungen des A. T. s. Septuaginta u. s. w. Lateinische: Vetus Latina (Itala) 594 f. 600, Hieronymus u. Vulgata 598 ff.; Angelsächsische 600, Gothische 594

L. C. Valckenaer 573
Laur. Valla 649
Varianten s. Text u. Septuaginta.
Franc. Vatablus 650
J. S. Vater 655
W. Vatke 655
H. Venema 654
C. Vercellone 593 f. 601
Vocalzeichen u. -buchstaben s. Punctation.
M. de Vogüé 627
Jos. de Voisin 649

A. G. Wähner 554 f. 654
Ch. W. Wall 633
Brian Walton 651
M. L. de Wette 655 f.
W. Whiston 653
J. White 602
Nic. Wisemann 602
Herm. Witsius 652
J. Ch. Wolf 644. 54
Wortabtheilung (im hebr. Text) 619 f. 637

Franc. Ximenes 610

Th. Zahn 602. 04. 40 f.
O. Zöckler 599. 644
L. Zunz 564 f.

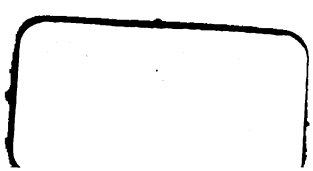
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google